

T01

# **EXPERIENCIA, DESEO E IDENTIFICACIÓN EN EL PENSAMIENTO IN-SISTENCIAL**

Alumno Doctorando: **GABRIEL HERNAN ALEJANDRO de ORTUZAR**

Padrino de Tesis: **Dr. Roberto Brie**

«1997»

FACULTAD DE PSICOLOGIA  
UNIVERSIDAD DEL SALVADOR

## INDICE

INTRODUCCION.....	5
I. EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA EN LA OBRA DE QUILES.....	7
<b>I.1. EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA EN LA ETAPA RACIONAL</b>	<b>7</b>
I.1.1. Experiencias personales de Quiles.....	7
I.1.2. La formación filosófica de Quiles.....	8
I.1.3. Limitaciones del <i>cogito-sum</i> como punto de partida.....	11
I.1.4. La crítica a los intuicionismos.....	12
I.1.5. El concepto de experiencia y la concepción antropológica en la Persona Humana.....	14
I.1.6. La intuición y la razón en el conocimiento de Dios.....	21
I.1.7. Importancia del concepto de experiencia en Sto. Tomás y ... Suárez.....	25
<b>I.2. EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA EN LA ETAPA</b> <b>IN-SISTENCIAL.....</b>	<b>29</b>
I.2.1. La experiencia del filosofar.....	29
I.2.2. La experiencia existencialista.....	32
I.2.2.1. <i>El punto de partida de Heidegger y su proyección en..</i> <i>la filosofía.....</i>	32
I.2.2.2. <i>El punto de partida de Sartre y su proyección en.....</i> <i>la filosofía.....</i>	33
I.2.3. La experiencia de interioridad de San Agustín.....	38
I.2.4. La experiencia de interioridad de San Ignacio de Loyola.....	42
I.2.5. El concepto de Experiencia Metafísica In-sistencial.....	43



### **I.3. EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA EN LA ETAPA ORIENTAL 47**

<b>I.3.1. Los estudios sobre el Budismo.....</b>	<b>47</b>
<i>1.3.1.1. El análisis de la concepción budista del hombre.....</i>	<i>47</i>
<i>1.3.1.2. El análisis de la experiencia del Nirvâna.....</i>	<i>50</i>
<i>1.3.1.2.1. El método budista.....</i>	<i>50</i>
<i>1.3.1.2.2. El Nirvâna como Experiencia Metafísica y....</i>	
<i>Mística.....</i>	<i>52</i>
<i>1.3.1.3. Experiencia humana y concepción del Absoluto.....</i>	<i>54</i>
<b>I.3.2. La experiencia de Quiles en la meditación budista.....</b>	<b>55</b>
<b>I.3.3. La concepción de Quiles acerca del Yoga.....</b>	<b>58</b>
<i>1.3.3.1. La concepción de hombre.....</i>	<i>58</i>
<i>1.3.3.2. La concepción del Absoluto.....</i>	<i>58</i>
<i>1.3.3.3. Principales características del éxtasis Yoga.....</i>	<i>59</i>
<b>I.3.4. Experiencia mística y cosmovisión.....</b>	<b>60</b>
<b>I.3.5. El método in-sistencial: Cómo ser sí mismo.....</b>	<b>62</b>

## **II. ANÁLISIS EPISTEMOLÓGICO IN-SISTENCIAL DEL PSICOANÁLISIS 64**

<b>II.1. EL CONCEPTO DE DESEO EN FREUD.....</b>	<b>64</b>
<b>II.1.1. El deseo y el funcionamiento del aparato psíquico.....</b>	<b>64</b>
<b>II.1.2. Algunas manifestaciones del deseo.....</b>	<b>67</b>
<i>II.1.2.1. El deseo en los sueños.....</i>	<i>67</i>
<i>II.1.2.1.1. El punto de partida de Freud.....</i>	<i>67</i>
<i>II.1.2.1.1.1. El autoanálisis.....</i>	<i>68</i>
<i>II.1.2.1.1.2. La experiencia de lo inefable en</i>	
<i>el Hombre de los Lobos.....</i>	<i>72</i>
<i>II.1.2.2. El deseo en los síntomas.....</i>	<i>73</i>
<i>II.1.2.2.1. El síntoma en el período abreactivo.....</i>	<i>74</i>
<i>II.1.2.2.2. El síntoma a partir del caso Dora y de La</i>	
<i>interpretación de los sueños.....</i>	<i>75</i>
<i>II.1.2.2.3. El síntoma en Más allá del principio del...</i>	
<i>placer.....</i>	<i>75</i>
<b>II.1.3. El deseo y la felicidad.....</b>	<b>79</b>
<b>II.2. LA IDENTIFICACIÓN.....</b>	<b>85</b>
<b>II.2.1. Esquema corporal e imagen inconsciente del cuerpo.....</b>	<b>86</b>
<b>II.2.2. Los tipos de identificación según Freud.....</b>	<b>88</b>
<b>II.2.3. El concepto de identificación en <i>El estadio del espejo</i>.....</b>	<b>91</b>

III. ANÁLISIS EPISTEMOLÓGICO IN-SISTENCIAL DEL YOGA.....	95
<b>III.1. EL CONCEPTO DEL DESEO EN EL YOGA.....</b>	95
<b>III.1.1. El concepto del deseo en el Bhagavad Gita.....</b>	95
<i>III.1.1.1. Deseo y conocimiento.....</i>	96
<i>III.1.1.2. Deseo y apego.....</i>	97
<i>III.1.1.3. Deseo y experiencia de Dios.....</i>	98
<b>III.1.2. El concepto de deseo en los Yoga Sutras de Patañjali.....</b>	99
<b>III.2. EL CONCEPTO DE IDENTIFICACIÓN EN EL YOGA.....</b>	107
<b>III.2.1. La identificación en el Bhagavad Gita.....</b>	107
<b>III.2.2. La identificación según Patañjali .....</b>	110
<i>III.2.2.1. Análisis comparativo con Freud.....</i>	111
IV. SÍNTESIS EPISTEMOLÓGICA IN-SISTENCIAL DEL YOGA Y DEL PSICOANÁLISIS.....	113
<b>IV.1. EL DESEO.....</b>	113
<b>IV.1.1. Deseo y concepción antropológica.....</b>	113
<i>IV.1.1.1. Antropología y deseo en Freud.....</i>	113
<i>IV.1.1.2. Antropología y deseo en el Yoga.....</i>	115
<b>IV.1.2. Deseo y experiencia humana.....</b>	117
<i>IV.1.2.1. Deseo y experiencia psicoanalítica.....</i>	117
<i>IV.1.2.2. Deseo y experiencia yóguica.....</i>	121
<b>IV.2. LA IDENTIFICACIÓN.....</b>	125
<b>IV.2.1. Identificación y concepción antropológica.....</b>	125
<b>IV.2.2. Identificación y experiencia yóguica.....</b>	126
<b>IV.3. LA IDENTIFICACIÓN Y EL DESEO SEGÚN LA ..... CONCEPCIÓN INSISTENCIAL.....</b>	126
<b>IV.3.1. La identificación en la Antropología Filosófica.....</b>	
<b>In-sistencial.....</b>	127
<b>IV.3.2. El deseo en la Antropología Filosófica In-sistencial....</b>	129
V. CONCLUSIONES.....	131
BIBLIOGRAFÍA.....	133

## **LISTADO DE SIGLAS.**

PH: La Persona Humana.

FC: Filosofía del Cristianismo.

FR: Filosofía de la Religión.

AFI: Antropología Filosófica In-sistencial.

FB: Filosofía budista.

IA: La interioridad agustiniana.

## INTRODUCCIÓN

La obra de Quiles es generalmente conocida por la creación de su Antropología Filosófica, y por los estudios comparados entre la filosofía occidental y oriental. En cuanto a su espiritualidad, suele ser reconocido como un hombre de profunda ascesis y devoción religiosa. Estos dos aspectos, su creación filosófica y su piadosa existencia-signadas ambas por una constante y serena búsqueda de la verdad- explican en parte por qué las obras más divulgadas son las dedicadas a la concepción antropológica, a la ascética y vida espiritual, y a la educación.

No son pocas las obras que se han escrito sobre Quiles, ya sea que lo han tenido como interlocutor o como la principal referencia filosófica. Entre ellas tenemos la obra de Heinrich Beck *Ex-In-Sistencia. Posiciones y transformaciones de la Filosofía de la Existencia* (1990), así como el trabajo de Celia Romani *Filosofía In-sistencial y Educación* (1991), que contiene los estudios realizados en su Tesis de Doctorado *In-sistencia y Educación*, y *EL FIN DE LA EDUCACIÓN y el Fin de la Educación Argentina* (1994).

En los Coloquios Internacionales dedicados a la Filosofía In-sistencial de Quiles, se han expuesto trabajos que, en algunos casos son anticipaciones de investigaciones o tesis doctorales. Seguramente no conocemos todos los pensadores que en este momento dedican parte de su tarea de investigación a la obra de Quiles; por lo tanto nuestra lista injustamente excluirá más de un trabajo. No queremos dejar de mencionar a algunos de ellos, pensamos en valiosas investigaciones en curso que están llevando a cabo Jaime de Olessa y Bernardo Nante, lúcidos analistas del pensamiento de Quiles.

Heinrich Beck y Agustín Basave Fernández del Valle encuentran su propia concepción filosófica muy próxima, en no pocos aspectos, a la Filosofía In-sistencial de Quiles, y sus trabajos sobre la misma están orientados en encontrar una nueva fundamentación a su propio pensamiento.

Otros autores se han dedicado a trasladar las consecuencias de la Filosofía In-sistencial a determinados campos del saber: Es en el área de la Educación donde encontramos mayor cantidad de pensadores que se han ocupado del pensamiento de Quiles: entre otros pensamos en Ricardo Marín Ibáñez, María Delia Terrén de Ferro, María Mercedes Terrén, Ricardo Bruera, y la mencionada Celia Romani.

También se encuentran quienes han realizado investigaciones sobre algún tema determinado en la Filosofía In-sistencial, como ser la interioridad, el hombre, etc., y lo han relacionado con otra filosofía, o han precisado su evolución dentro del desarrollo del pensamiento de Quiles. Entre otros, y además de algunos ya mencionados, Alberto Caturelli, Francisco García Bazán, Diego F. Pró y Erwin Schadel.

Ninguno de los autores citados ha estudiado la génesis y evolución del concepto de experiencia como intentamos hacerlo aquí, rescatando su importancia para la configuración de una epistemología in-sistencial.

En el presente estudio, se pretende demostrar, en primer lugar, la importancia que tiene el concepto de experiencia desde el comienzo de la obra de Quiles, y la necesidad de conocer su evolución para comprender con más plenitud: a) sus concepciones antropológicas, b) los métodos de análisis que ha empleado para estudiar diversas concepciones filosóficas, y c) la ascética que propone para alcanzar el conocimiento de la esencia del hombre y de Dios. A esto se dedica la parte I de este trabajo.



En segundo lugar, el estudio de la evolución del concepto de experiencia en el pensamiento de Quiles, permite precisar las características principales de su método de análisis de las experiencias humanas. Logradas estas precisiones, se puede profundizar la configuración de una epistemología in-sistencial, que Quiles inicia, pero que por ser tan fecunda no ha podido sacar todo el provecho posible. En esta tesis, se pretende ilustrar la fecundidad del marco epistemológico in-sistencial, a través de un estudio comparativo entre el yoga y el psicoanálisis, centrado en dos categorías, a saber, el deseo y la identificación.

En las partes II y III, aplicamos los criterios epistemológicos in-sistenciales a las concepciones del deseo y la identificación del yoga y del psicoanálisis respectivamente; de más esta decir que no se pretende aquí hacer un estudio exhaustivo de estas categorías en dichas doctrinas, sino sólo explicar desde la filosofía in-sistencial algunas coincidencias y diferencias entre el yoga y el psicoanálisis al respecto. Reiteramos, que sólo se pretende ilustrar la fecundidad de la epistemología in-sistencial mediante una confrontación de doctrinas y experiencias humanas, que para más de un autor, es absolutamente inviable, y que otros autores lo han hecho pero con otros referentes epistemológicos. Tampoco sostendremos que la epistemología in-sistencial provee todas las claves para realizar un estudio comparativo del yoga y del psicoanálisis, sino que aporta una perspectiva que bien puede integrarse con otras en un marco epistemológico más abarcativo, pero que no por ello pierde su efectiva importancia y sus singulares aportes.

En tercer lugar, se ha intentado iniciar una elaboración in-sistencial de los conceptos de identificación y deseo, en donde se integrarán elementos de la doctrina del psicoanálisis y del yoga que sean fieles a la experiencia humana, que tienen como punto de partida. Para ello, no se dejará de tener en cuenta las limitaciones y ventajas que tienen dichas experiencias, como también la forma en que la concepción del hombre condiciona su interpretación. Esto se desarrollará en la IV y última parte.

No queremos dejar de señalar que, a nuestro entender, la epistemología in-sistencial ofrece posibilidades para una mejor comprensión del alma humana desde una perspectiva de la ciencia psicológica y de la praxis psicológica; tema sobre el cual esperamos poder hacer algún aporte en el futuro. Estamos persuadidos de que la Epistemología In-sistencial, por una parte, permite reconocer y valorar las experiencias psicológicas a las que conducen los diversos sistemas terapéuticos, precisando aspectos que ocultan y revelan del hombre; por otra parte, permite una reinterpretación e integración de las diversas teorías y sistemas psicológicos, no en forma ecléctica, sino en la medida en cada una de ellas sea fiel a la experiencia humana.

## I. EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA EN LA OBRA DE QUILES.

### I.1. EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA EN LA ETAPA RACIONAL.

La íntima conexión entre cosmovisión y experiencia personal, es una certeza en el pensamiento de Quiles que está desde el comienzo hasta el final de su obra.

No obstante, reconocer, los distintos modos, en que Quiles precisa tal conexión en cada una de las concepciones filosóficas que analiza, es necesario para construir una perspectiva epistemológica que permita confrontar el yoga con el psicoanálisis desde la filosofía in-sistencial.

En primer lugar, se precisará como el mismo Quiles reconoce las principales experiencias que influyeron en forma significativa, en la formación de su cosmovisión; en segundo lugar, se analizarán algunos textos de la etapa racional, con el fin de precisar algunas de las connotaciones con que se emplea el término experiencia, como también su fuerza explicativa para dar cuenta de las diferencias y coincidencias entre las diversas doctrinas o movimientos filosóficos que Quiles analiza.

#### I.1.1. Experiencias personales de Quiles.

Con respecto a las experiencias personales de Quiles previas a esta etapa, se mencionarán aquellas que se evocan en su *Autorretrato Filosófico*. En esta obra, Quiles afirma que en su familia recibió una cosmovisión cristiana, que encontrará su primer fundamento racional en una vivencia de la infancia.

Jugaba en la calle con otros chicos, sentados todos en la acera, y un primo mío algo mayor que iba aun colegio de Valencia nos dijo a los demás: '¿Queréis que os pruebe la existencia de Dios?'. Tomó una piedrecita y continuó: 'Si Dios no existiera esta piedrecita tampoco existiría.' Yo capté enseguida la conexión lógica que mi primo establecía, y recuerdo que experimenté una especial seguridad y satisfacción. Vi todo el hombre y todo el universo creado y sustentado por Dios, como su primer principio de origen y permanencia.<sup>1</sup>

Podría pensarse que aquí solo se trata de una inferencia, sin embargo, Quiles se refiere a este recuerdo infantil con expresiones tales como: Capté, experimenté y vi. Términos que Quiles utiliza generalmente para referirse al conocimiento inmediato o intuitivo, diferenciándolo, sin oponerlo o excluirlo, del conocimiento abstracto o deductivo.

No obstante, Quiles considera que fue durante su noviciado en Gandía, donde su cosmovisión se consolida como "un ideal vivido místicamente".<sup>2</sup> Y esto fue principalmente gracias a la "ascética y mística propia de los *Ejercicios Espirituales* de

<sup>1</sup> QUILES, Ismael. S.J.. *Autorretrato Filosófico*. Buenos Aires. Ediciones Depalma. 1992, pág. 15. OBRAS, tomo 23. El texto fue redactado en 1979 para Stanislav Ladusans, que en aquel entonces era el presidente de la Asociación Católica Interamericana de Filosofía (ACIF). Ladusans estaba realizando la obra *Rumbos de la filosofía actual. Autorretratos filosóficos*, y a tal efecto le pide a Quiles que colabore con el suyo. Finalmente la primer edición se publicó en Ediciones Universitarias del Salvador., en 1981.

<sup>2</sup> Ibid.



San Ignacio de Loyola".<sup>3</sup> ¿Qué frutos le dejan a Quiles los *Ejercicios Espirituales*? Le dieron a su cosmovisión "un aspecto más decididamente religioso (...) una coherencia lógica a mi concepción del universo y de la vida, a su sentido, y muy en particular me ayudaba a 'comprender' el puesto del hombre en el cosmos, en el mundo y en la historia".<sup>4</sup> Esta concepción se apoyaría en dos bases fundamentales: la racional y la histórica. La primera demuestra "la dependencia del mundo y del hombre respecto de un ser supremo, creador y providente". La segunda, mostraría "el hecho de la revelación cristiana, como base de mi fe en Cristo y su Iglesia".<sup>4</sup> Hasta aquí, se ha descrito las dos experiencias que Quiles reconoce, como las más trascendentes en la formación de la cosmovisión con la que ingresa a sus estudios filosóficos. Antes de analizar el concepto de experiencia en la etapa racional, es pertinente no solo tener presente las experiencias religiosas que acabamos de citar, con sus respectivas consecuencias, sino también, algunos elementos de la formación de Quiles, previos al comienzo de esta etapa que, según el mismo Quiles, se inicia en 1938 y culmina en 1948.<sup>5</sup>

### 1.1.2. La formación filosófica de Quiles.

La formación filosófica de Quiles es *escolástico suarista*. "Es decir, la línea que va de Aristóteles a Sto. Tomás, de quién se tomó la base escolástica, pero con ciertas precisiones que introdujo el filósofo y teólogo jesuita Francisco Suarez".<sup>6</sup> Es interesante señalar que, ya en esta época, Quiles acepta este sistema, no solo porque lo satisfacía su mayor coherencia lógica interna, sino porque le "parecía el más ajustado a la realidad, tal como la experimentamos".<sup>7</sup>

Esto demuestra, que ya desde sus primeros pasos en el campo de la filosofía, Quiles poseía dos criterios fundamentales para valorar una doctrina filosófica: 1) Que armonice con la experiencia, y 2) que no tenga contradicciones internas. Pero, en este momento, Quiles no precisa aún que las doctrinas auténticas deben armonizar, sobretodo, con la experiencia de interioridad.

La formación *escolástico suarista* Quiles la recibe en el Colegio Máximo de San Ignacio, Sarriá, Barcelona, durante sus estudios de filosofía, desde 1927 hasta 1930. Recuerda con admiración, por su sabiduría y apertura a los problemas de su tiempo, a los siguientes maestros: Miguel Florit (Crítica), Fernando Palmés (Psicología), Francisco Marxuach (Metafísica), Eduardo Victoria (Química), Francisco Pugiola (Biología).<sup>8</sup> Los beneficios que proporcionó esta formación fueron: método de análisis, hábito de precisión y actitud serena para distinguir, ordenar e integrar los diversos elementos de cada problema y de la totalidad de ellos. Por los mismos, para Quiles, la escolástica ofrece la mejor formación filosófica "solo que se le debe integrar a su método y contenido una mayor fundamentación vital de la experiencia existencial

---

<sup>3</sup> Ob. cit., pág. 16.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ver Ob. cit., pág. 25

<sup>6</sup> Ob. cit., pág. 19.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ver Ob. cit., pág. 20.

humana".<sup>9</sup>

A pesar de lo recién señalado, esta formación le dió a Quiles "la semilla de la filosofía in-sistencial",<sup>10</sup> a través de la influencia de Gabriel Picard, S.J.,<sup>11</sup> sobretudo con su texto *Le problème critique fondamentale* (1923). En el momento que Quiles estudia este texto su preocupación filosófica más importante era la del valor del conocimiento.

Según la bibliografía de Adot<sup>12</sup> la primer publicación de Quiles es *Miniatura Filosófica: El Ciclo Intuicionista en la gnoseología*,<sup>13</sup> título que corrobora la importancia que para Quiles tenía el problema epistemológico, pero además, específicamente demuestra que las respuestas en este campo, para Quiles, solo pueden obtenerse si se resuelve el problema del valor de la intuición o de la experiencia inmediata. Esta cuestión es central en todo el desarrollo del pensamiento de Quiles, pero a veces parece eclipsarse por la importancia que también tiene el problema antropológico, sin embargo, si no se lo comprende bien, no puede apreciarse en plenitud la riqueza de la Antropología Filosófica In-sistencial. Como preámbulo al análisis del concepto de experiencia en la etapa racional, se tratará de precisar el valor de la experiencia inmediata según esta primer publicación, y como en la misma se manifiesta la influencia de Picard.

El texto comienza con tres términos que luego Quiles empleará casi como sinónimos, estos son: intuición, percepción inmediata y experiencia pura.<sup>14</sup> Allí mismo afirma: "...el término **intuición** lo entendemos en el sentido de percepción inmediata admitido generalmente por filósofos antiguos y modernos".<sup>15</sup> El fin de este escrito es reconocer "... aunque en miniatura el ciclo del intuicionismo puro en relación con el punto de partida de la filosofía: la gnoseología".<sup>16</sup> En su polémica con el intuicionismo puro Quiles entiende por tal "... al que, rechazando como anticientífico y apriorístico el proceso abstractivo, no va a justificarlo sino a suplantarlo por el perfecto conocimiento experimental, el de la inmediación entre el sujeto y el objeto".<sup>17</sup> Al final de esta definición, aparece un llamado a pie de página, en el que se mencionan a tres neoescolásticos que partiendo de la intuición, pretenden legitimar los conceptos abstractos y los principios universales del ser. Entre ellos está Gabriel Picard, y, justamente, se cita su escrito *Le problème critique fondamentale*. Entonces ¿porqué este texto influyó en gran medida en Quiles? Porque Quiles seguirá a Picard y su escuela en la solución del problema gnoseológico. La **semilla de la Filosofía In-sistencial** consiste en partir de la experiencia inmediata para fundamentar los conceptos abstractos y los principios universales del ser.

<sup>9</sup> Ob. cit., pág. 21

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> No queremos dejar de señalar que Picard pertenece a la escuela critico-gnoseológica de los jesuitas franceses que se destacan en sus publicaciones -dentro del renacimiento neo-escolástico- de gran repercusión hasta la 2ª guerra y cuyos principales representantes son: Descoqs, De Tonquedec, Geny, Jeanniere y Rousselot.

<sup>12</sup> ADOT, Juan C., *Bibliografía de Ismael Quiles, S.J.*, Buenos Aires, Ediciones de la Universidad del Salvador. 1ª Ed. 1983.

<sup>13</sup> Revista *Estudios*, N° 55 (1936) págs. 24-30, 55 (1936) págs. 176-185.

<sup>14</sup> Esta sinonimia puede encontrarse en varios textos de cualquier período de la obra de Quiles, entre otros de esta época la encontramos en «La Antropología Filosófica de Max Scheler», *Estudios* N° 66 (1941) 13-26. Posteriormente se transcribió en la PH.

<sup>15</sup> QUILLES, Ismael. «Miniatura Filosófica: El Ciclo Intuicionista en la Gnoseología», *Estudios* N° 55 (1941) pág. 24-25. El término intuición aparece destacado en el original.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ob. cit., pág. 25.



Para Quiles los intuicionistas puros aciertan en cuanto eligen como punto de partida la intuición del yo, les faltaría saber emplearla para fundamentar el conocimiento abstracto y universal. En cambio, los escolásticos están en lo cierto al defender la validez del conocimiento abstracto y de los principios universales del ser, pero deberían fundamentarlos en la experiencia inmediata. El texto sobre el ciclo intuicionista que ahora se pasará a comentar, demuestra la afirmación que se ha hecho sobre la crítica que Quiles hace al intuicionismo puro.

Quiles divide el ciclo intuicionista en clásico y moderno. Al referirse al primero, comienza con una afirmación que merece un análisis, debido a las características del ejemplo de intuición que nos ofrece. "El filósofo que quiso dudar de todo, no pudo dudar de su propia existencia, que percibía inmediatamente en un hecho de conciencia: el *cogito, ergo sum*, es la expresión de una intuición".<sup>18</sup> Quiles vuelve a comentar en otro artículo de esta etapa,<sup>19</sup> el punto de partida de Descartes, también basándose en el texto de Picard ya mencionado, y en autores como Mercier, J. de Vries, Pita<sup>20</sup> y Cifuentes. Por ello, intentaremos precisar el modo en que Quiles analiza la experiencia de Descartes, pudiendo así establecer uno de los tipos de experiencia inmediata que sirvió a Quiles para la construcción de su filosofía.

El texto *En torno al Problema Crítico* es escrito teniendo como interlocutor a Derisi que le responde a Quiles sobre dos observaciones que le había hecho en el artículo *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*,<sup>21</sup> a su obra *Los fundamentos metafísicos de la moral*. Nuestro interés no es pronunciarnos sobre esta polémica, sino rescatar algunas observaciones de Quiles que hace a la conformación de su pensamiento in-sistencial. Las observaciones eran: a) que Derisi se limitaba a exponer una sola de las soluciones que los tomistas modernos daban al problema crítico, ignorando aquellas que resultan más benignas para Descartes. b) que no podía emplearse la fórmula tomista, "*el conocimiento es una identificación intencional de la inteligencia con la realidad*",<sup>22</sup> para resolver el problema crítico, porque supone ya haberlo resuelto. El espíritu de estas dos observaciones anticipa la propuesta de Quiles de emplear el método fenomenológico, con sus modificaciones, para solucionar el problema crítico. La polémica entre Quiles y Derisi se centra en rever el problema de la legitimación del conocimiento. Quiles objeta a Derisi que no debería partir de ningún presupuesto, en

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Nos referimos al artículo *En torno al Problema Crítico*. Estudios 66 (1941) 390-401.

<sup>20</sup> Quiles en la revista *Ciencia y Fe*, N° 2 (1957) 173-179, publica un artículo dedicado al P. Enrique B. Pita, titulado *El P. Enrique B. Pita y su Pensamiento Filosófico*. En el mismo, reseña sus principales antecedentes académicos: Rector de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel o Colegio Máximo (1936-1944), Fundador del Instituto Superior de Filosofía del Salvador en 1944 y, a partir de su transformación en Facultad en 1954, Decano de la misma; colaborador en la creación y continuación de las siguientes publicaciones: la serie *Fascículos de la Biblioteca* y la revista *Stromata*, reunidas en 1944 en *Ciencia y Fe*; en 1942 inicia la *Biblioteca Iberoamericana de Filosofía*, de ediciones de Espasa Calpe, donde se publican los primeros volúmenes de la *Summa Philosophica Argentinensis* curso de filosofía escolástica semejante a los editados por los jesuitas alemanes de Pullach, de los jesuitas franceses y de los mexicanos; nunca se completó la edición de dicho curso.

En cuanto al problema crítico, Quiles señala en este artículo que Pita se inclinó entre los tomistas que adoptaron una postura precrítica, precisamente por Piccard y De Vries, rechazando la posición de Garrigou-Lagrange y Maritain. Sin embargo, Quiles señala que Pita hace una aclaración que no está, por lo menos en forma explícita, en las obras de sus maestros. Para Pita, el punto de partida debe ser simultáneamente una aprehensión del yo y de la idea del ser. Este punto permite reconocer, en parte, la influencia que Pita tuvo sobre Quiles.

<sup>21</sup> *Estudios* N° 65, (1941) 349-52.

<sup>22</sup> Expresión de Sto. Tomás transcrita en el texto citado cuando se citan las dos objeciones a Derisi.

este caso sería la solución tomista, para encontrar una respuesta a este problema. Optar por el punto de partida de Descartes, implica que aún Quiles no propone partir de una experiencia de interioridad, al menos con las características de la experiencia In-sistencial. El problema aquí es : ¿La duda metódica implica un acto de interioridad? De ser así: ¿conduce a la misma experiencia que el método in-sistencial? ¿revela con la misma plenitud las características esenciales del hombre?

### I.1.3. Limitaciones del *cogito-sum* como punto de partida.

Quiles afirma, en primer lugar, que la duda metódica es útil y necesaria. “Útil, según el mismo Aristóteles y Sto. Tomás, que parecen anteponerla a la investigación del problema de la metafísica”. Y “es *necesaria*, porque de lo contrario no se plantea el problema crítico como *verdadero problema*, y sin presupuestos no demostrados cosa contraria al espíritu crítico de Sto. Tomás y de la filosofía tomista”.<sup>23</sup> Según Quiles, la causa por la cual algunos tomistas contemporáneos defenderían la duda metódica es porque adoptan una postura que exige que “anteriormente a toda afirmación de la metafísica, se proponga el valor cognoscitivo de nuestra inteligencia lo que equivale a la posición pre-crítica de la duda o abstención universal que antes hemos descrito”.<sup>24</sup> Con esta posición se identifica Quiles, probablemente porque permite, y hasta diríamos propone, el método fenomenológico para resolver el problema crítico, puesto que la posición pre-crítica esencialmente implica partir de la experiencia inmediata.

En segundo lugar, Quiles realiza una breve descripción de la experiencia que Descartes emplea como punto de partida para resolver el problema gnoseológico.

El punto de partida de Descartes (...) es el *cogito sum* no solamente como fenómeno, sino como *res cogitans*, como *sustancia pensante*, es decir como yo permanente y sustancial (Maréchal, *Précis d'histoire de la Philos. Mod.*, t.I, Louvain, Mus. Lessianun, 1933, p. 66-67) . Punto de partida que resiste a toda duda, por estar incluido en la duda misma, y que por lo mismo hace que el intento de duda universal se detenga frente a él. Punto de partida que no es idealista (*cogito* sin el *ser*), sino realista (*cogito sum*).<sup>25</sup>

Consideramos importante señalar que Quiles parece identificar al yo permanente y sustancial con la sustancia pensante; en la PH pareciera en algunas expresiones suceder lo mismo. No obstante, en la mayoría de los textos posteriores el centro interior, llamado In-sistencia, no se identifica con la sustancia pensante. Probablemente esta identificación, se deba a que la duda metódica no tiene, como experiencia humana, la misma profundidad que la experiencia In-sistencial, y por ello no nos revela de igual modo al hombre. ¿Qué nos revela la duda metódica? Quiles observa en la misma dos estadios: “Iº) Intento de duda universal (si no aparece algo indubitable) : ‘*je voulais ainsi penser que tout estoit faux*’. Imposibilidad de duda universal (poque en el mismo *querer dudar* - ‘*pendant que...*’ -aparece el yo - *pienso*-

<sup>23</sup> QUILES, Ismael. «En torno al Problema Crítico», *Estudios*, N° 66 (1941) 390-401. Pág. 394. Los términos destacados figuran así en el original. Quiles cita a Aristóteles y a Sto. Tomás para corroborar lo afirmado.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ob. cit., pág. 396-397. En adelante sino se indica lo contrario, los términos destacados figuran así en el original.



soy, como indubitable): *'il falloit necessairement que moy, quie le pensois, fuse quelque chose'*. (Cfr. *Discours de la méthode*, Ed. Adam- Tannery, VI, 32, 16-18)".<sup>26</sup> Es decir, si aquí aceptamos que se realiza un acto de interioridad, este se limita a concientizar la actividad psíquica realizada a través de la duda, y a partir de ahí reconocer un yo que es el que realiza tal actividad. Pero en esta experiencia, no se percibe el yo permanente a través del aquietamiento de la actividad psíquica, diferenciándose entonces del pensamiento. Por el contrario, en esta experiencia el yo permanente se vivencia substancia pensante. Es una experiencia de interioridad, donde la conciencia se despoja de pensamientos, la que permite a Quiles descubrir su centro interior con características diferentes a las que se manifiestan en el cogito-sum. ¿Es posible que el pensamiento capte la totalidad del ser? Esta es la pregunta que Quiles necesita responderse en este momento, y en este texto no ofrece una respuesta; sólo juzga que la posición de Maritain y Gilson "... es insuficiente, pues ha de dar por *supuesto*, que nuestra inteligencia capta el ser".<sup>27</sup> Esta crítica Quiles la encuentra en el texto de Picard al que nos hemos referido, y en E.B. Pita y J.I. Cifuentes.<sup>28</sup>

En realidad, Quiles halla en el cogito cartesiano la posibilidad de construir una metafísica basándose en la experiencia inmediata; sin embargo, el cogito no es el camino ni la experiencia más apropiada para fundamentar una metafísica In- sistencial, por el hecho de que revela la aparente permanencia del yo, pero en un plano psicológico, en tanto es substancia pensante. En síntesis, el texto de Picard le confirma a Quiles su certeza de que el problema crítico debe tener una solución basada en la experiencia inmediata, pero no precisa que características debe tener para ser válida como respuesta al problema gnoseológico. *El ciclo intuicionista en la gnoseología*, permite precisar que, a pesar de que Quiles quiere partir de la experiencia inmediata, desde su primer publicación manifiesta no adherir a ninguna de las formas de intuicionismo puro. Aunque reconozca que Descartes trae la novedad de la "...aplicación de la intuición del yo al problema criteriológico".<sup>29</sup>

#### I.1.4. La crítica a los intuicionismos.

Para Quiles, es Kant el que va a negar la metafísica justamente por fundarse en una abstracción, y va a considerar legítimo, si ello es posible, "el conocimiento inmediato que pudiera llegar al ser en sí mismo".<sup>30</sup> Luego, el idealismo crítico de Fichte, Schelling y Hegel -a pesar de las importantes diferencias entre ellos- va a tomar como punto de partida la intuición del yo, en todos los casos quedando aprisionado dentro del mismo. Por esto, para Quiles, los idealistas no pudieron salir del abismo del yo.

Del ciclo moderno, Quiles describirá dos trayectorias en las que podrían agruparse los distintos intuicionismos puros modernos, ambas caracterizadas por tener

<sup>26</sup> Ob. cit., pág. 397.

<sup>27</sup> Ob. cit., pág. 400

<sup>28</sup> En su obra *El punto de partida de la filosofía*, Espasa Calpe Argentina, S.A., Bs. As., 1941 pág. 68 y siguientes.

<sup>29</sup> *El ciclo intuicionista...*, pág. 24

<sup>30</sup> Ibid.

un sello bergsoniano. El primer tipo es el intuicionismo hacia afuera del «yo», el segundo tipo es el de la intuición hacia adentro.

Como paradigma del primer tipo Quiles se va a referir a Loosky,<sup>31</sup> a la síntesis criteriológica que realiza en la primera parte de su obra, donde “Loosky va directamente hacia *la cosa en sí* por la intuición; promete llevarnos con su *teoría intuitivista del conocimiento* a un realismo igual al del sentido común”.<sup>32</sup> El sistema intuicionista de Loosky se caracteriza principalmente por lo siguiente: “la atención del sujeto, del «yo» no se dirige hacia el proceso fisiológico, no a las impresiones producidas por el objeto en el sujeto, no a una imagen producida por el objeto en el sujeto, sino *directa e inmediatamente* el sujeto mira al objeto del mundo exterior, al original mismo.” La intuición es justamente “ese acto de atención, esa como *mirada* de un ser espiritual”.<sup>33</sup> En cuanto a la descripción del proceso de la intuición, Loosky parece ser preciso, y resulta interesante la distinción que realiza con respecto a los tipos de atención, sobretodo para confrontarla con la que encontramos en los *Yoga-Sutras* de Patañjali. No obstante, Quiles considera que el intuicionismo hacia afuera fracasa porque para resolver el problema de la coordinación gnoseológica entre el sujeto y el objeto, termina en un panteísmo de tipo neoplatónico.

La intuición hacia adentro, representada para Quiles en la intuición bergsoniana es, a su juicio egocéntrica; “es necesario descender a lo más íntimo de la conciencia y sorprender allí al «yo fundamental» para poder recibir el característico impulso creador *élan vital*”.<sup>34</sup> Quiles analiza el proceso de la intuición en Bergson desde el punto de vista gnoseológico, reconociendo que es uno de los aspectos de su pensamiento que ofrece una importante diversidad de interpretaciones. La elección de tal punto de vista, pone en evidencia otra vez, el hecho de que Quiles estuvo preocupado fundamentalmente por el problema del conocimiento, antes incluso de sus interrogantes acerca del hombre.

Para Quiles, “Al entrar la gnoseología bergsoniana en el «yo» se ha visto forzada a seguir la misma ruta que el idealismo clásico,<sup>35</sup> (...) se ha visto en la necesidad de crearse un mundo, pero un mundo ficticio proyectado por nuestros hábitos mentales”.<sup>36</sup> Puede notarse que Quiles encuentra defectos en todos los tipos de intuicionismo que analiza; por lo tanto ello parece resguardarlo de aquellas objeciones que vinculan al insistentialismo con algunas de las formas de intuicionismo. En realidad, Quiles quiere replantearse, como dijimos anteriormente, el problema gnoseológico, y lo hace de tal modo que se va a apartar de la corriente tomista moderna que representa Derisi, al menos en este problema. Postura que, de ningún modo, significa que Quiles no reconozca la necesidad de la deducción en el campo de la metafísica.

<sup>31</sup> LOOSKY, N.: *La matière, l'intuition et la vie*. F. Alcán, Paris, 1928.

<sup>32</sup> QUILES, Ismael. El ciclo intuicionista ..., pág. 177.

<sup>33</sup> Ob. cit., pág. 178. Loosky parece distinguir al igual que Patañjali (ver el capítulo sobre la identificación en el yoga) la identificación con el acto de percepción, de la identificación con el objeto. Pero entre estas dos concepciones pueden encontrarse las siguientes diferencias: Para Loosky la identificación con el objeto es la intuición, en cambio para Patañjali sería el primer paso para acceder a la misma. Luego, como explicamos más adelante, seguirían la identificación con el acto de percepción y con el sujeto cognoscente. Según Patañjali, es recién con la autoidentificación donde se alcanza la plenitud del conocimiento intuitivo.

<sup>34</sup> Ob.cit., pág. 180-1. *Élan vital* es una expresión clave en el pensamiento de Bergson, traducida al castellano como *impulso vital*, y no creador como lo traduce Quiles. Esta diferencia puede deberse al hecho de que Quiles no se basó en los textos originales, y que la traducción de una de las obras donde Bergson profundiza este concepto- *Las dos fuentes de la moral y de la religión*- fue posterior a este escrito.

<sup>35</sup> Ob. cit., pág. 181.

<sup>36</sup> Ob. cit., pág. 182.



### I.1.5. El concepto de experiencia y la concepción antropológica en la PH.

En *La Persona Humana*,<sup>37</sup> Quiles fundamenta su concepción del hombre en la experiencia inmediata. Antes de examinar tal fundamentación, es necesario hacer algunas aclaraciones. En la edición que se está analizando, no siempre se aclara que partes del texto han sido modificadas o agregadas posteriormente a la 1ª Ed. Considerando que la 2ª Ed. se realizó durante la etapa in-sistencial, es evidente que no se puede considerar esta obra como perteneciente solamente a la etapa racional. Ante esta dificultad se adoptaron los siguientes criterios: a) Considerar sólo los textos que están dentro de los títulos que Adot hace figurar en su bibliografía en la 1ª Ed., descartando aquellos que llevan títulos agregados en las ediciones posteriores. b) Observar si no se citan obras publicadas posteriormente al año 1949; en este caso, cuando ello es posible, se señalan las partes del texto que a nuestro parecer, basándonos en los prólogos de cada una de las ediciones, fueron agregadas posteriormente. c) Reconocer el uso de terminología que es propia de la filosofía in-sistencial. d) Si no se utiliza plenamente la metodología in-sistencial, se considera que el texto corresponde a la etapa racional, más allá de poder existir la posibilidad de que corresponda cronológicamente a la etapa in-sistencial. Este último criterio es el más importante, y se basa en que Quiles mismo reconoce que las etapas no pueden distinguirse sólo con un criterio cronológico.

¿Cuál es la importancia y el sentido que tiene el término experiencia en la fundamentación de la concepción antropológica que corresponde a la 1ª Ed. de la PH?

Quiles, al precisar el método a seguir en su investigación de la Persona Humana, afirma: "El orden que debe seguir nuestro conocimiento es, (...) inverso al orden ontológico;...".<sup>38</sup> Esta frase debe comprenderse teniendo en cuenta los aspectos que, según Quiles, son los fundamentales de la Persona Humana; ellos son: psicológico, metafísico y moral. El orden ontológico exigiría empezar por el aspecto metafísico, Quiles prefiere comenzar con el plano psicológico para fundamentar su concepción del hombre en la experiencia inmediata. Si no se estudia así a la persona, se estaría construyendo una metafísica *a priori* o netamente deductiva. Para Quiles,

la ciencia metafísica es una ciencia de la realidad. Por eso no puede ser adquirida sin un previo contacto (mediato o inmediato) con la realidad. (...) El método en metafísica debe ser mixto: inductivo y deductivo a la vez. Debe armonizar el conocimiento racional y el experimental,....<sup>39</sup>

Esta búsqueda de conciliar las dos formas de conocimiento, prueba otra vez, que Quiles quiere rescatar la intuición o experiencia inmediata, pero sin desembocar en un intuicionismo puro que no pueda acceder a los conocimientos universales y, por lo tanto, abstractos.

En la 1ª Ed. de la PH, partir de la experiencia inmediata significa estudiar los datos inmediatos de la conciencia psicológica. Parece contradecir esta afirmación el

<sup>37</sup> QUILLES, Ismael. *La Persona Humana. Fundamentos Psicológicos y Metafísicos. Aplicaciones sociales*. Buenos Aires, Ediciones Depalma, 4ª Ed. 1980., Obras tomo 2. La 1ª Ed. es de 1941, donde se desarrollan las ideas fundamentales que Quiles expuso en un ciclo de conferencias en los Cursos de Cultura Católica de Montevideo, en octubre de 1940; además se recogen los artículos «El concepto de la persona humana y sus aplicaciones sociales», *Estudios*, Bs. As., octubre de 1939 e «Individualidad y personalidad (convergencia psicológico-metafísica)», *Strómata* (volumen II: Bios y Psiqué), Bs. As., 1940.

<sup>38</sup> Ob. cit., pág. 10.

<sup>39</sup> Ob. cit., pág. 9.

hecho de que Quiles, al comienzo de la Parte I, diga "el hombre es por su esencia *una realidad de orden espiritual*",<sup>40</sup> fundamentándose en las experiencias del ensimismamiento de Ortega y Gasset, en la *reditio completa* de Sto. Tomás, y en la intencionalidad. Tal fundamentación se apoyaría en la experiencia de interioridad, sin embargo aquí hay que tener en cuenta lo siguiente: en primer lugar, existe la posibilidad de que esta fundamentación se haya agregado en ediciones posteriores, puesto que el título que posee ha tenido modificaciones en la 2ª Ed., y, además, Quiles publica sus estudios sobre Ortega y Gasset en la etapa In-sistencial.<sup>41</sup> En segundo lugar, en la argumentación de Quiles parece no quedar claramente distinguido el plano psicológico del espiritual, puesto que el espíritu es aquello que permite formar una idea -nivel psicológico- de las cosas sobrepasando los límites del espacio y del tiempo. La confusión del plano psicológico con el espiritual puede reconocerse también en la afirmación "esta idea es de carácter , *espiritual, inmaterial*".<sup>42</sup> Tal confusión es un efecto de partir de la misma experiencia que Descartes, que también confunde el plano psicológico con el espiritual, al no entender el espíritu como un área distinta a la de los pensamientos. En este sentido, el cogito-sum es una experiencia que no nos revela plenamente todas las áreas del hombre, aunque tengamos que reconocerle algún grado de interioridad.

La definición de personalidad psicológica se realiza también partiendo de la intuición del yo. "Más precisamente conoceremos la personalidad psicológica analizando sus manifestaciones".<sup>43</sup> Tales manifestaciones le revelan a Quiles que en el yo "hay (...) lugar a distinguir un «yo» objeto y un «yo» sujeto. Un «yo» poseído y un «yo» que posee. Un «yo» conocido y un «yo» que conoce".<sup>44</sup> Estas distinciones se basan en una más general: "... la distinción entre lo *variable* y lo *permanente* en el 'yo' . (...) Entre el 'yo' psicológico y el 'yo' ontológico".<sup>45</sup> Con estos elementos que nos revelarían la experiencia inmediata, Quiles nos da la definición de personalidad psicológica: "es (...) *el conjunto de actos*, que aparecen en mi conciencia".<sup>46</sup> Y, también la definición de yo-ontológico: "El yo ontológico es aquello que en mi misma conciencia aparece como *apropiándose* todos estos actos".<sup>47</sup> Anteriormente consideramos que, a pesar de sus limitaciones, había que reconocerle cierto grado de interioridad al punto de partida del *cogito* tal como lo emplea Quiles, tal se manifiesta en la distinción entre lo variable y lo permanente que acabamos de citar. Pero el empleo de la fenomenología del yo-psicológico, no le permite a Quiles en esta etapa precisar si existen diversas experiencias para acceder a esta distinción, y si es posible que haya hombres que no hayan accedido a tal distinción por partir de una experiencia que la oculte. Otra limitación de la fenomenología del yo-psicológico, es que no permite establecer un orden jerárquico en el cual se precisen las experiencias humanas que revelan más plenamente la distinción entre el yo-psicológico y el yo-ontológico. Todas estas limitaciones se deben a que Quiles no ha fundamentado todavía su concepción antropológica en la experiencia in-sistencial.

<sup>40</sup> PH., pág. 18.

<sup>41</sup> Quiles incorpora la noción de *ensimismamiento* de Ortega y Gasset, por ello deducimos que la argumentación basada en esta experiencia humana debe de haber sido incorporada después de los estudios que le dedicó a este pensador español., es decir, ya en la etapa in-sistencial.

<sup>42</sup> PH., pág. 18.

<sup>43</sup> PH., pág. 19.

<sup>44</sup> PH., pág. 21.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid.



A través de la descripción del yo-psicológico, Quiles reconoce en la conciencia las siguientes características: a) Identidad, b) Actividad consciente, c) Unidad-totalidad, d) Identidad histórica. Pero a tal concepción, Quiles no llega empleando el método fenomenológico como lo concibe Husserl,

...no usamos el término 'fenomenología' en el sentido estricto al que desea circunscribirlo Husserl, (...) examen de los 'puros modos de conciencia' de los objetos trascendentes, o esencias, acerca de cuya existencia real se suspende toda afirmación. (...) Insistiendo en el significado etimológico de la palabra, entendemos por fenomenología del yo- psicológico el tratado o descripción de las *manifestaciones -phainómenon- esenciales del yo-psicológico*, (...) *haciendo abstracción* de las particularidades de cada uno.<sup>48</sup>

Esta metodología intenta considerar cada experiencia como singular, sin dejar de intentar buscar aspectos comunes a todas las experiencias humanas, a partir de las cuales se establecen las características esenciales del hombre.

Con respecto a la fundametación de la existencia del yo-ontológico, Quiles sigue manteniéndose en la experiencia inmediata de la conciencia. "Y subrayamos de intento lo de *experiencia inmediata*, porque insistimos en que continuamos apoyándonos en *los hechos* de la conciencia".<sup>49</sup> El acceso a la experiencia inmediata que fundamenta la existencia del yo-ontológico o metafísico<sup>50</sup> se da a través de la introspección:

...ese *todo activo* no se presenta ante nuestra introspección como desligado, y como *subsistente en sí mismo*, sino *naciente y dependiente de un sujeto*, que aparece como la base, a la vez origen y recipiente de toda actividad psíquica, la que hemos denominado yo-psicológico. (...) Esta 'fuente íntima', este *punto de origen*, este sujeto (*subjectum* de la actividad psicológica) que dice '*esta actividad es mía*', 'yo soy quien la produzco y mantengo', ese es el *yo-ontológico*,...<sup>51</sup>

Acá también se observa que Quiles sigue a Picard, en cuanto al punto de partida de la metafísica; no queremos dejar de señalar que Quiles emplea el término introspección y no acto de interioridad, lo que corroboraría que se fundamenta en esta etapa en la misma experiencia que Descartes, y no en la experiencia in-sistencial que no es una mera introspección.

El acto de interioridad propio de la experiencia in-sistencial en su estadio más profundo, no es sólo una vuelta de la mente sobre sí misma, es decir, una introspección. Es una concientización de la mente desde el espíritu o In-sistencia, en donde la mente incluso puede estar sin actividad,<sup>52</sup> como sucede en el silencio interior de algunas experiencias místicas, y no ocurre, en cambio, en el acto de la introspección. Esta aclaración es necesaria, porque Quiles parece identificar la interpretación anti-idealista del cogito realizada por Picard y su escuela, con la auto-reflexión de Sto. Tomás. "Esta auto-reflexión admite para el Dr. Angélico dos grados: lo que podríamos llamar *auto-reflexión incompleta*, y consiste en la reflexión de la mente que con un acto de reflexión estudia otro acto, y la *auto-reflexión completa* con que la mente vuelve sobre sí misma".<sup>53</sup> Evidentemente estamos ante una distinción que implica distintos grados de introspección, es el segundo grado el que nos revela mejor la existencia del yo-

<sup>48</sup> PH., pág.22, nota nº 11.

<sup>49</sup> PH., pág.35.

<sup>50</sup> Para Quiles el yo-ontológico y el yo-metafísico significan lo mismo. Ver la nota 2 de la pág. 19 en la PH.

<sup>51</sup> PH., pág. 35-6.

<sup>52</sup> Ver el capítulo que le dedicamos al concepto de identificación en el yoga, donde puede verse como para Patañjali la autoidentificación implica la supresión de las actividades mentales.

<sup>53</sup> PH., pág. 38.

ontológico. Tal distinción posibilita plantear la siguiente cuestión: ¿Qué sucede si no se realiza este segundo grado? ¿Es posible que los autores que niegan la existencia del yo-ontológico no han experimentado en ellos mismos este segundo grado? Quiles en esta etapa no da suficientes elementos para responder estos interrogantes, aunque esta distinción es ya un importante aporte para iluminar este problema.

Para Quiles, la *autorreflexión completa* puede identificarse con la interpretación anti-idealista del cogito de la escuela crítica gnoseológica de los jesuitas franceses (ver nota 11), esto se corrobora en los autores en los que se basa para sostener que en Sto. Tomás podemos encontrar expresiones que reconocerían la posibilidad de tener una percepción inmediata del ser, y que la misma puede ser el punto de partida para la solución del problema crítico. Tales autores pertenecen o están influidos por dicha escuela, ellos son: Picard, Descoqs, Naber, De Vries, Pita (ver notas 20 y 28) y Cifuentes. La identificación de la *auto-reflexión completa* con el *cogito* consistiría en que ambas experiencias humanas son una percepción inmediata del yo.

Sin embargo, la afirmación de que es posible la percepción inmediata del yo, debe matizarse con la siguiente aclaración:

La conciencia nos da, sin duda, la percepción inmediata del objeto que piensa. Pero no nos descubre con esa misma claridad su naturaleza inmediata. Es un palpar a oscuras un objeto, del que no podemos ver *cómo es en toda su esencia*, pero de cuya *existencia* y de *algunas* de cuyas *propiedades* nos es imposible dudar.<sup>54</sup>

No aclara Quiles si esta limitación está en la experiencia de la que parten Descartes y Sto. Tomás, o en toda experiencia humana.

La posibilidad de acceder a una percepción inmediata del yo-ontológico, permite a Quiles hacer una fenomenología del mismo, y ella revelará las siguientes características: a) Unidad, b) Identidad, c) Actividad, d) Conciencia y e) Libertad. Puede notarse que algunas características se hallan tanto en el yo-psicológico como en el yo-ontológico. Al respecto es conveniente realizar algunas precisiones. La primera es que si bien la *actividad* es una característica que para Quiles existe en los dos yo, en el yo-psicológico gozaba de la cualidad de la *transparencia*, al menos -aclara Quiles- en un primer plano. En cambio, al referirse a la actividad del yo-ontológico, Quiles dice que la fenomenología del mismo se nos revela "... como el *centro*: es el origen, es el comando, que unifica nuestra múltiple actividad consciente".<sup>55</sup> La segunda es que Quiles agrega al yo-ontológico las características de conciencia y libertad, esto implica que la autonomía de la que goza el ser humano estaría posibilitada por la existencia del yo-ontológico, que es el área del hombre donde se generan los actos libres de la persona humana.

A continuación de la exposición de la fenomenología del yo-ontológico, Quiles trata de fundamentar la unidad del yo-psicológico-ontológico a partir de la experiencia psicoanalítica freudiana. No abordaremos aquí esta cuestión por dos motivos: el primero es que la referencia a algunas obras evidencian que esta fundamentación ha sido escrita después de la etapa racional; el segundo es que es conveniente tener presente algunas publicaciones posteriores de Quiles para poder iluminar mejor este problema.

<sup>54</sup> PH, pág. 39.

<sup>55</sup> PH, pág. 42. El término *centro* aparece destacado en el original, en la sección dedicada a la etapa Insistencial podrá verse como Quiles vuelve a definir la esencia del hombre como *centro interior*.



Después de haber expuesto los hechos que revela la experiencia inmediata, a través de la fenomenología del yo-ontológico, Quiles plantea el siguiente problema:

*El yo-sujeto, la personalidad-ontológica, ¿es una realidad auténtica de consistencia sustancial, o es tan sólo una proyección ilusoria de la personalidad psicológica pura?*<sup>56</sup>

La solución del mismo se realizará recurriendo, también, a la experiencia inmediata. Veamos como Quiles refuta diversas teorías acerca de esta cuestión recurriendo a la fenomenología del yo-ontológico.

El materialismo y el fisiologismo son del todo incapaces de darnos una explicación de los hechos de la unidad del yo, de su identidad a través del tiempo, y sobre todo de su conciencia y libertad. (...) Es necesario recurrir a algo de orden superior, para explicar la fenomenología del yo-ontológico. (...) El asociacionismo, (...) no puede tampoco explicar los hechos.<sup>57</sup>

Quiles escoge como representantes del actualismo a James y Krueger, a los que también criticará por haber realizado afirmaciones que van en contra de lo que se manifiesta en la experiencia inmediata. Al final del análisis de estos dos autores, Quiles nos da otra definición del yo-ontológico:

el yo-ontológico, no es otra cosa que un principio individual, ontológicamente independiente, permanente (idéntico a sí mismo a través del tiempo), espiritual (distinto de los principios materiales y de orden superior a ellos), de donde procede toda la actividad psíquica del yo-psicológico.<sup>58</sup>

Esta definición implica la afirmación de un principio sustancial en el hombre,<sup>59</sup> Quiles defenderá esta tesis frente a la crítica de Max Scheler recurriendo también a la experiencia inmediata. Las fallas de la Antropología Filosófica de Scheler para Quiles son: "1) Va contra la realidad que nos es dada inmediatamente en la conciencia. 2) No explica ni la aparición del espíritu en el hombre. 3) Se funda en postulados metafísicos insuficientes. 4) No explica la unidad en cada persona".<sup>60</sup> De estas cuatro fallas queremos subrayar la última, que pone de manifiesto la influencia de su formación escolástica-suareciana, que no sólo debe reconocerse en querer fundamentar la metafísica en la experiencia inmediata, sino también en el concepto de persona como unidad. Observese algunos de los aportes originales que Quiles rescata de Suárez, y

<sup>56</sup> PH, pág. 51. El problema aparece destacado en el original.

<sup>57</sup> PH., pág. 54. Los hechos no explicados por el asociacionismo son los descriptos por la fenomenología del yo-ontológico.

<sup>58</sup> PH., pág. 60.

<sup>59</sup> El análisis que pasamos a comentar fue publicado por primera vez en *Estudios*, n° 360, agosto de 1941, pág. 13 y sigs. El texto fue transcrito casi en su totalidad en la PH. Las modificaciones consistieron en cambios en la redacción de algunas oraciones, además de las que pasamos a detallar: a) En el texto original se afirma que las tesis que critican frecuentemente los filósofos modernos, entre ellos Max Scheler, son tesis fundamentales de la filosofía escolástica. En la PH se omite la frase que manifiesta el énfasis de la filosofía escolástica en estas tesis. b) Quiles, en *Estudios*, cuando se refiere al proceso evolutivo que plantea Scheler, hace la siguiente afirmación: "Es una construcción imaginativa sin ninguna base de la realidad". Esta oración es omitida en la PH, probablemente porque reiteraría la idea expresada en la oración anterior (ver cita 63) donde se afirma que Scheler no se apoya en datos de la experiencia. Si es así, se corrobora una vez más nuestra afirmación, que sostiene que Quiles con frecuencia emplea el término realidad y experiencia como sinónimos. c) En la pág. 67 de la PH, se agrega un ejemplo para explicar la esencia del hombre según Scheler, empleando el término *centro único*.

<sup>60</sup> PH., pág. 68.

podrá notarse que son los argumentos predominantes que Quiles emplea en esta etapa para refutar a sus adversarios:

*La valorización del conocimiento de lo singular o individual como objeto de la ciencia, (...) el valor de la experiencia como medio básico de captación con la realidad, (...) y el principio de unidad del ser, que según como hemos tratado de mostrar, es para Suárez la base de la unidad interna estructural y dinámica de su metafísica, su aporte más original a la metafísica y la respuesta apropiada a la moderna pregunta por el ser en cuanto ser....*<sup>61</sup>

La elección del método fenomenológico es una consecuencia de seguir a Suárez en algunos de sus principales aportes, en ellos Quiles reconoce elementos que anticipan al pensamiento fenomenológico.

Volviendo a la crítica a Scheler, queremos subrayar dos elementos que Quiles mantiene en toda la evolución de su pensamiento. El primero es que en esta crítica Quiles afirma sin dejar dudas al respecto,

que nosotros percibimos *en forma inmediata* en cada uno de nuestros actos el todo concreto pensante, el *yo ontológico*, como *una realidad sustancial, soporte* de todos nuestros actos (...) hay un *contacto inmediato* entre el sujeto y el objeto del conocimiento; se trata de una intuición metafísica de la realidad misma de nuestro ser, de nuestro yo.<sup>62</sup>

El segundo, es la siguiente afirmación:

...no tenemos *ningún dato experiencial* de que el proceso evolutivo del que nos habla Scheler se haya realizado. Las ciencias comprueban que entre los seres inorgánicos y los orgánicos no se ha podido experimentar un verdadero tránsito.<sup>63</sup>

De la segunda afirmación se deduce otra característica del yo-ontológico: no es efecto de la evolución, lo cual, armoniza con su cualidad de permanencia, en el sentido de que no sufre modificaciones con el transcurrir del tiempo, tales sólo suceden en el yo-psicológico.<sup>64</sup> Esta distinción no podemos hacerla si partimos de la misma experiencia que Descartes. En el *cogito* lo variable se identifica con el cuerpo, y lo permanente con el pensamiento.

En la crítica a Scheler, aparece un término empleado también en las críticas que Quiles realizó a Sartre y a Ortega y Gasset: *actitud*. La frase donde aparece esta noción no figura en el artículo original de la revista *Estudios*, en cuanto se refiere a Max Scheler, sí está en esta publicación cuando se refiere a Ortega y Gasset. Por eso consideramos que el concepto de *actitud* tiene su génesis en la etapa racional, y a nuestro entender, configuraría un anticipo de las connotaciones que tendrá el concepto de experiencia en las etapas posteriores del pensamiento de Quiles.

<sup>61</sup> QUILES, Ismael. *Francisco Suárez, S.J. Su Metafísica*. Ediciones Depalma, OBRAS Tomo 16, Bs. As., Ed. 1989, pág. VIII. La cita es extraída de la presentación, que fue escrita en el último período, no obstante los artículos presentados son de la primer etapa, y en ellos Quiles efectivamente destaca los aportes de Suárez que acabamos de citar.

<sup>62</sup> PH., pág. 68-9.

<sup>63</sup> PH., pág. 72.

<sup>64</sup> Por lo tanto, la afirmación de que las identificaciones participan de la configuración del yo -en la que coinciden la doctrina yoga y la psicoanalítica- sólo se aplica al yo-psicológico. Ver , más adelante los capítulos dedicados al tema de la identificación.



La importancia de este concepto es que Quiles lo emplea para establecer el punto de partida de varios filósofos, permite ver con claridad como Quiles relaciona la experiencia personal con la cosmovisión del pensador que está estudiando. Veamos como se presenta esta relación en el análisis del pensamiento de Max Scheler:

Creemos que esta falla, demasiado profunda, se debe a una *actitud* de 'resentimiento', que le condujo a la falta de método. Sus prevenciones contra el conocimiento estrictamente intelectual y discursivo las extendió hasta lo injusto, cerrándose la puerta a todo acceso por vía deductiva al mundo de la metafísica. Con ello se incapacita para utilizar elementos preciosos inaccesibles por otra vía, que hubieran dado la base sólida para su sistema.<sup>65</sup>

En síntesis, la actitud de Scheler es un obstáculo epistemológico para acceder a los conocimientos metafísicos que se adquieren por la vía racional. Es cierto que Quiles no explica aquí que experiencia humana podría originar la actitud de resentimiento, lo rescatable de esta afirmación es que Quiles parece admitir que las diferencias teóricas en el terreno de la filosofía podrían deberse fundamentalmente a que no tienen el mismo punto de partida. Otro aspecto de este problema, es que Quiles deja sin respuesta la cuestión de si la negación de la realidad sustancial del yo podría deberse a que los pensadores que la sostienen no la han experimentado personalmente, o, en cambio, se debe a que si bien estos pensadores accedieron a tal experiencia, por su actitud de resentimiento pasan a negarla en el momento de desarrollar la teoría. El texto que estamos analizando parecería darle la razón a la primer posibilidad, sin embargo, en el análisis que Quiles realiza del existencialismo podremos observar que la segunda posibilidad ha ocurrido en algunos pensadores.

El análisis de la personalidad ontológico-metafísica -en realidad en la 1º Ed. Quiles la denomina directamente metafísica omitiendo ontológico- permite precisar aún más la relación entre experiencia y conocimiento abstracto.

Pero el contenido de nuestra experiencia no nos permite describir en *toda su amplitud la naturaleza* o estructura del yo-ontológico. (...) Necesitamos, pues, admitir una problemática, un conjunto de aporías, a las cuales no podemos presentar una solución *de hechos de conciencia*, sino *de teorías deducidas* de los mismos hechos. Pasamos, pues, a un terreno metafísico ulterior, de orden racional y deductivo.<sup>66</sup>

Es decir, el conocimiento metafísico debe partir de la experiencia inmediata, pero sólo el conocimiento racional nos permite acceder a las esencias y al objeto propio de la metafísica. En el Apéndice de la PH, publicado primero en Estudios en 1941 con el título *La Filosofía Nacional-socialista acerca del Hombre*, Quiles intenta sintetizar la teoría del conocimiento que sustentaba en esa época y de la cual no se rectifica luego, ya que en una nota afirma que tal concepción aún es de actualidad a pesar de haber transcurrido un decenio, lo que mostraría que aparentemente no sufrió modificaciones importantes con el surgimiento del pensamiento in-sistencial y con los reconocimientos que Quiles hará al existencialismo. Esta teoría posee como enunciados principales los siguientes: a) Tanto el conocimiento abstracto como el intuitivo son incapaces de representar la realidad tal cual es. b) Hay que distinguir ontológicamente entre la realidad-conocimiento que representa, y la realidad-objeto representada. c) A pesar de las limitaciones que tienen el conocimiento abstracto y el intuitivo, ellos nos dan una percepción parcial pero exacta de la realidad; y sólo a través de los mismos el contenido

<sup>65</sup> PH., pág. 74. El término *actitud* fue destacado por nosotros.

<sup>66</sup> PH., pág. 193.

del conocimiento existencial puede tener transparencia y valor intencional y cognoscitivo. Con la síntesis de esta teoría gnoseológica, concluimos el análisis del término experiencia y su relación con la concepción de hombre en la PH, para pasar a precisar el valor de la experiencia inmediata y de la deducción en cuanto al conocimiento de Dios.

#### I.1.6. La intuición y la razón en el conocimiento de Dios.

Los principales textos de la etapa racional donde Quiles precisa el valor que tiene la experiencia inmediata y la deducción para acceder al conocimiento de Dios, son *Filosofía del cristianismo*<sup>67</sup> y *Filosofía de la Religión*.<sup>68</sup> En este último se comienza por la aplicación del método fenomenológico para delimitar la esencia de lo religioso, es decir, al igual que con el problema antropológico, Quiles parte de la experiencia inmediata para construir su filosofía de la religión.

Creemos más útil para un estudio de la religión reconstruir por nuestra parte la fenomenología esencial del objeto y del acto religioso *directamente*, es decir, tal como nosotros los concebimos, o mejor los intuimos y percibimos. Naturalmente que no es nuestro intento dar al lector una *demonstración*, sino una *mostración*, es decir, indicamos lo que el mismo puede ver, intuir, experimentar, en el grado en que le sea dado.<sup>69</sup>

Este punto de partida tiene una dificultad, pues supone que "la mayoría de los hombres (...) experimenta en sí mismo el sentimiento religioso".<sup>70</sup> Un problema semejante planteamos anteriormente cuando nos preguntamos si podía suceder que haya filósofos que no hayan experimentado el yo-ontológico, y, por ello no lo reconocen en su concepción antropológica. En el problema de la esencia de lo religioso, la cuestión sería si puede explicarse la negación del hecho religioso por parte de determinados pensadores, por no haber tenido nunca un sentimiento religioso. Si estas dos posibilidades fuesen ciertas, hay que establecer con claridad las características que debe poseer la experiencia que se emplea como punto de partida. Tanto en el problema del hombre como en el de Dios, Quiles trata de apoyarse en una experiencia inmediata universal, es decir, accesible a todos los hombres, sin embargo, a medida que evoluciona su pensamiento va reconociendo, más explícitamente, que pueden surgir dos dificultades: 1º) Algunos de los sujetos podrían no haber accedido a tal experiencia: aunque todo ser humano siempre tiene la posibilidad de realizarla; podría suceder que por resistencia personal o por ciertas particularidades de su historia, la misma no se produzca. 2º) No todos los que acceden a la experiencia del yo-ontológico o de Dios son luego consecuentes cuando teorizan sobre el problema antropológico o teológico.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> QUILES, Ismael. *Filosofía del Cristianismo*. Colección de Espiritualidad Cristiana, N° 18, Bs. As., Editora Cultural, 1º ed. 1944. Recogido en *Filosofía y Religión*. 4º Ed. 1985. Ediciones Depalma, Bs. As..

<sup>68</sup> QUILES, Ismael. *Filosofía de la Religión*. Colección Austral, n° 874, Bs. As., Espasa-Calpe, 1º Ed. 1949. Idem.

<sup>69</sup> QUILES, Ismael. FR., pág.20.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> El primer caso será ilustrado más adelante con el análisis in-sistencial de Sartre, el segundo con el del Budismo.



Quiles, aplicando el método fenomenológico, afirma encontrar ciertas características universales en el fenómeno religioso, tales son: a) Especificidad: la experiencia religiosa supone "una actitud especial, un estado particular, una actuación específica de las facultades del hombre, de su inteligencia, de su voluntad, de su corazón, de su concepción de las cosas y de sí mismo...".<sup>72</sup> b) Tiene "*una conexión esencial con el hombre*".<sup>73</sup> Quiles explica la universalidad de los valores religiosos por la experiencia de la contingencia. La primera de las características anticipa una idea que Quiles luego le dará importantes aplicaciones para la comprensión de varias filosofías y cosmovisiones. Si en la vivencia religiosa el hombre se experimenta de diverso modo al del resto de las vivencias humanas, tal vivencia nos tiene que revelar en forma más plena ciertas áreas del hombre. En este anticipo Quiles todavía no precisa en que consiste tal actitud o estado particular, ni describirá como esta experiencia influyó en la construcción de determinadas cosmovisiones.

El método fenomenológico también se emplea para establecer las características del objeto de la religión: *lo divino*. En la vivencia religiosa *lo divino* se presenta con las siguientes características: absoluto, poderoso, santo, misterioso y con un atractivo fascinador.

El análisis que hace Quiles de algunas teorías sobre el origen y la esencia de la religión, permite precisar algunos elementos propios de la experiencia religiosa. La crítica de Quiles a la teoría de James nos da las siguientes precisiones: a) *No es cierto que sea imposible que se dé una experiencia religiosa profunda a través de una institución eclesiástica*. James distingue la religión personal y la religión de las instituciones eclesiásticas y de los sistemas teológicos, esta última es considerada por James como una experiencia de segunda mano que con frecuencia posee elementos convencionales que no pertenecen a la esencia de la religión. b) *Lo divino es el objeto específico de la religión*. c) *El sentimiento religioso pertenece al orden cognoscitivo*.

Cuando James nos dice que la religión tiene su origen inmediato en el sentimiento, debemos recordar que, para él, 'sentimiento' significa 'experiencia inmediata'; y (...) para James la experiencia inmediata o el sentimiento pertenecen al orden cognoscitivo.<sup>74</sup>

d) *La actitud religiosa se distingue de la actitud moral en que la segunda se basa en la fuerza de voluntad, mientras que la primera depende de la gracia divina*.

El análisis de la teoría de Bergson permite sumar otras precisiones, principalmente en lo que hace a esa especial experiencia religiosa llamada mística. Quiles coincide con Bergson en que el misticismo cristiano "representa el máximo grado (...) llega a la perfección porque ha sabido juntar la contemplación con una intensa vida de acción, que manifiesta la tendencia del amor del místico hacia la humanidad".<sup>75</sup> Otra precisión es que la equiparación de los estados místicos con estados morbosos y anormales resulta para Bergson sin fundamento, coincidiendo Quiles también en esto al afirmar que

hay ciertamente éxtasis morbosos, pero ellos nos sirven precisamente para describir los verdaderos estados místicos en que resplandecen las señales de serenidad y de equilibrio de que Bergson nos ha hablado.<sup>76</sup>

<sup>72</sup> Ob. cit., pág. 21.

<sup>73</sup> Ibid..

<sup>74</sup> QUILLES, Ismael. FR., pág. 43.

<sup>75</sup> Ob. cit., págs. 48-50.

<sup>76</sup> Ob. cit., pág. 51.

Uno de los aspectos en que Quiles discrepará con Bergson es en la génesis psicológica de la religión, en esta diferencia, podremos hallar un elemento útil para resolver el problema de si para Quiles las desviaciones en la solución de las cuestiones antropológicas y teológicas, se deben a la ausencia de una auténtica experiencia del yo-ontológico o de Dios respectivamente, o existe una auténtica experiencia pero en el momento de teorizar no se es fiel a lo experimentado. Para Quiles el análisis de Bergson es incompleto porque cree

que tras ese primer llamado confuso quedan abiertas para el hombre todas las direcciones, es decir de la magia, del animismo, de los espíritus, de los dioses, y del Dios único y personal. El discernir entre todas esas direcciones cuál es la auténtica y la verdadera, el *interpretar* los datos que necesariamente percibimos en ese necesario auscultar la naturaleza, que todos los hombres nos vemos obligados a hacer, ya depende del acierto de nuestra inteligencia, de que apliquemos bien (...) nuestro raciocinio a los datos que la naturaleza espontáneamente nos ofrece".<sup>77</sup>

Esta afirmación pareciera fundamentar la segunda de las posibilidades que hemos planteado, es decir, puede darse que se posea una experiencia y no teorizar en consecuencia con ella. Se deriva de un supuesto que Quiles, en esta época, defiende en varios lugares, y que anteriormente ya ha sido mencionado: que el conocimiento de Dios debe basarse en una experiencia personal, pero sólo a través de una deducción puede tenerse acceso a sus características esenciales. Cabe recordar que este supuesto va a ser mitigado posteriormente al reconocerle Quiles un mayor valor a la experiencia religiosa, sobretudo a la mística.

En el análisis de la teoría de Scheler, Quiles también señala la importancia del conocimiento racional para acceder a las características esenciales de Dios.

Creemos ciertamente que el hombre tiene una aprehensión directa e inmediata del objeto religioso. (...) Pero (...) para una fundamentación absolutamente segura de la religión siempre es necesaria su relación con los primeros principios de la metafísica.<sup>78</sup>

En este tipo de afirmaciones hay que reconocer también la influencia de su formación escolástica, expresada en la "frase característica de Suárez, 'para ser un buen teólogo debe uno ser primero buen metafísico'".<sup>79</sup>

También el análisis de los filósofos católicos se centra en el problema de la relación entre el conocimiento intuitivo y el racional. En función de esta cuestión Quiles clasifica a los filósofos católicos en dos grandes grupos. El primero está influido por la concepción platónico-agustiniana, que se caracteriza principalmente por una unión entre la filosofía y la religión, y por fundamentar el valor del acto religioso en "*una especial iluminación de Dios,*" que al hombre "le es dada, prescindiendo de todo raciocinio, por una *percepción inmediata de la misma presencia de Dios* a la inteligencia...".<sup>80</sup> El segundo grupo está influido por la tendencia aristotélico-tomista que "no tiene mayores preferencias por esta inmediata percepción de Dios como base sólida para una fundamentación de nuestra evidencia religiosa. Insiste más bien en una

<sup>77</sup> Ob. cit., pág. 52.

<sup>78</sup> Ob. cit., pág. 57.

<sup>79</sup> QUILES, Ismael. *Francisco Suárez, S.J. Su Metafísica*. Ediciones Depalma, Obras XVI, pág. 158. La cita corresponde originariamente a la *Introducción* escrita por Quiles para la traducción de la 1ª de las *Disputationes metaphysicae* hecha por J. Adúriz, S.J., publicada por Espasa-Calpe, Colección Austral, Bs. As., 1943.

<sup>80</sup> QUILES, Ismael. FR., pág. 59.



*deducción racional de la existencia de Dios ...*<sup>81</sup> Quiles distingue estos dos grupos sin afirmar explícitamente que las diferencias entre ellos podrían deberse a que parten de experiencias religiosas distintas; afirmación que clarificaría el problema que hemos planteado anteriormente.

La distinción entre tendencias intuicionistas y escolásticas, no debe hacer creer que las primeras rechazan totalmente el conocimiento racional, y las segundas al intuitivo; para Quiles se trata de acentuaciones en una de las formas de conocimiento. Incluso en San Agustín, Quiles encuentra que "la parte de intuición intelectual predomina todavía sobre el afecto..."<sup>82</sup> La diferencia entre el argumento tomista y el agustiniano, es que en el último

no es solamente el discurso lo que nos fuerza a admitir la existencia de una Verdad absoluta y de un Bien absoluto, sino la *percepción inmediata*, la intuición de la misma Verdad absoluta y Bien absoluto en cada una de las verdades y de los bienes mudables.<sup>83</sup>

Quiles, en la etapa in-sistencial, describirá y analizará la experiencia religiosa de San Agustín con más profundidad; en este momento deja algunas cuestiones sin resolver. Nos interesa señalar al respecto que Quiles no precisa aquí si la diferencia entre San Agustín y Sto. Tomás pueda deberse a que parten de una experiencia religiosa diferente, o estaría determinada por otros factores, como ser, su formación filosófica. Menos aún queda aclarado en que grado intervienen los distintos factores que influyeron en la formación de las concepciones de San Agustín y Sto. Tomás.

Antes de dejar la cuestión de la relación entre conocimiento intuitivo y conocimiento racional o deductivo, queremos destacar que en la etapa racional Quiles recurre con frecuencia al término *introspección*, mientras que en la etapa in-sistencial se emplea más la expresión *experiencia de interioridad*. Esto podría deberse al cambio en cuanto al punto de partida, en la etapa racional, como dijimos anteriormente, era la interpretación anti-idealista del *cogito* cartesiano que implica un acto de introspección; en cambio, en la etapa in-sistencial el punto de partida es una experiencia de interioridad que, como afirmamos antes, tiene características diferentes que más adelante explicitaremos.

Este cambio en el punto de partida, parece relacionarse con la retractación que Quiles después hace sobre sus afirmaciones con respecto a la posibilidad de una experiencia inmediata de Dios. En FR Quiles afirmaba que Dios no "...está en nosotros de manera que *por un acto de introspección* podamos decir que directa y claramente percibimos algo cuya esencia tenga los caracteres que solemos atribuir a la esencia divina".<sup>84</sup> Esta afirmación según la filosofía in-sistencial sigue siendo cierta, solo habría que agregar que *por un acto de interioridad in-sistencial* si es posible una experiencia inmediata de Dios que permita conocerlo como "...Ser Supremo, como Ser absoluto y como Ser Personal distinto del mundo".<sup>85</sup>

<sup>81</sup> Ibid.

<sup>82</sup> Ob. cit., pág. 94.

<sup>83</sup> Ob. cit., pág. 95.

<sup>84</sup> Ob. cit., pág. 100. El subrayado es nuestro.

<sup>85</sup> Ob. cit., pág. 103. Nota agregada para la edición de 1984.

### 1.1.7. Importancia del concepto de experiencia en Sto. Tomás y Suárez.

En los estudios de los pensamientos de Sto. Tomás y Suárez, Quiles precisa la importancia que para él tiene el concepto de experiencia en sus respectivas doctrinas. No se realizará aquí un resumen que abarque todas las cuestiones que Quiles trata sobre estos pensadores; nos limitaremos a señalar algunas apreciaciones de Quiles donde reconoce la importancia de la experiencia para fundamentar algunos principios de las doctrinas de Sto. Tomás y Suárez.

Las líneas generales de la obra *La Esencia de la Filosofía Tomista*, fueron expuestas con anterioridad en el libro *Metaphysica generalis sive ontología*, escrito "en latín para que sirviera de texto en los seminarios y facultades eclesiásticas...".<sup>86</sup>

En la introducción de esta obra encontramos la primer referencia al concepto de experiencia en relación al problema crítico. Quiles señala que la escolástica medieval no ha propuesto esta cuestión porque para ellos el valor de nuestros conocimientos no era un problema. Con respecto a los pensadores escolásticos contemporáneos de él - recordar la polémica con Derisi que mencionamos anteriormente- reconoce dos tendencias: a) Los que sostienen "que el problema crítico no es un verdadero problema. Que la solución de él, o, mejor, que el hecho de la objetividad de nuestros conocimientos, se nos impone simplemente y no hay lugar a discutirlo".<sup>87</sup> b) Los que "admiten el planteamiento del problema, pero dicen que es posterior a la metafísica, es decir, que es imposible plantear y resolver el problema si primero no se construye la metafísica".<sup>88</sup> Quiles no coincide con ninguna de estas dos tendencias en cuanto a este problema y enuncia dos afirmaciones: 1º) El problema crítico hay que plantearlo y resolverlo, incluso por el hecho de que existen filósofos no escolásticos que lo plantean y no se los puede ignorar. 2º) La solución de este problema la hallamos -como hemos visto anteriormente- en la experiencia inmediata del yo. Esto corrobora lo que venimos señalando con respecto a la importancia que tiene en el pensamiento de Quiles el problema gnoseológico, que es planteado también al final de la introducción de esta obra, con la respectiva respuesta basada en la intuición del yo. Entonces podría afirmarse que la preocupación por el problema epistemológico le permite descubrir la importancia de la intuición del yo; y luego basándose en ella encuentra un fundamento para solucionar el problema antropológico que es la otra preocupación central de Quiles. Esto lo demuestra también el hecho de que Quiles no acepte que el problema crítico sea posterior a la metafísica.

En relación al concepto de experiencia, hay que destacar que Quiles trata en esta obra de fundamentar varios principios y conceptos de la doctrina tomista en la intuición del yo. Entre ellos está el principio de identidad y de no contradicción, la percepción de un sujeto permanente (yo-ontológico), sustancia y accidente, y causa eficiente. Quiles no sostiene que Sto. Tomás haya fundamentado estos conceptos en la experiencia inmediata del yo, sino que su doctrina no se contradice con la misma y puede encontrar en ella un fundamento vital. Quiles valoriza la filosofía tomista dado que cumple con

<sup>86</sup> QUILLES, Ismael. *La esencia de la Filosofía Tomista*. Obras 19. Ediciones Depalma, Bs. As., 2º Ed. 1990. 1º Ed. 1947, Editorial Verbum, Bs. As., pág. 7. *Metaphysica Generalis sive Ontologia* pertenece a la Summa Philosophica Argentiniensis Collegii Maximi St. Joseph 3. Biblioteca Iberoamericana de Filosofía. Bs. As., Espasa Calpe 1943.

<sup>87</sup> Ob. cit., pág. 34.

<sup>88</sup> Ob. cit., pág. 35.



tres aspectos que exige a toda filosofía; ellos son: a) "debe ser conforme con la realidad". b) "la eficacia con que evita los errores y los peligros en que más frecuentemente ha caído la inteligencia humana en su historia filosófica". c) El grado en que sus principios "constituyen un sistema propiamente dicho, un cuerpo doctrinal dotado de unidad".<sup>89</sup> Según Quiles, la filosofía tomista cumpliría con estas tres exigencias; cabe aclarar que entre los peligros a los que Quiles se refiere en el segundo aspecto, está el de concluir en el idealismo o en realismo exagerado, para evitar esta dificultad se afirma "...que la auténtica filosofía debe cuidadosamente distinguir lo que es real y lo que es conceptual en su propio sistema".<sup>90</sup> Esta distinción Quiles la empleará posteriormente para precisar diversos errores en los que han caído algunas tendencias filosóficas.

Por último, es necesario aclarar que si bien Quiles considera que la doctrina de Sto. Tomás es una auténtica filosofía, no deja de hacerle algunas objeciones principalmente en el aspecto metodológico.

Sin embargo, creemos que no es precisamente en este punto donde Sto. Tomás realizó su mejor labor. Sto. Tomás era de una naturaleza indiscutiblemente intelectualista, y por eso, si en algo mitigó el racionalismo y el excesivo intelectualismo de Aristóteles, fue porque hubo de admitir algunas tesis, algún ambiente nuevo, esenciales a toda filosofía cristiana. Al lado del Dios de Aristóteles puramente intelectual, debía existir el Dios del cristianismo, que era y es el amor y la caridad subsistente.<sup>91</sup>

Puede notarse aquí que Quiles parecería sugerir que la filosofía cristiana para acercarse a su perfección debería partir de la experiencia inmediata de la caridad del Dios cristiano; la importancia que tiene tal experiencia en la formación de determinadas cosmovisiones se la puede encontrar en varios análisis posteriores de Quiles, incluso en el de cosmovisiones ateas como la de Sartre.

La importancia que tiene para Quiles la experiencia inmediata de Dios, además de la intuición del yo, en la fundamentación de una filosofía cristiana, determina su preferencia por filósofos como San Agustín y San Buenaventura y Escoto. "En cambio, San Agustín y San Buenaventura y toda la escuela escotista representan la acentuación determinada del valor supremo de la caridad y del amor para el hombre".<sup>92</sup> Para Quiles,

el tomismo no necesita perder sus características esenciales para incorporar un mayor aprecio, una mayor insistencia, un mayor recurso a la voluntad, al afecto y al amor, y aun si es necesario una corrección de la tesis aristotélica de la supremacía de la inteligencia sobre la voluntad y del conocimiento sobre el amor.<sup>93</sup>

Estas críticas al tomismo valen también para Suárez que a pesar de afirmar "que el conocimiento y el amor son constitutivos igualmente esenciales de la felicidad humana y de su última perfección (...) sigue siendo un pensador del estilo de Sto. Tomás".<sup>94</sup>

<sup>89</sup> Ob. cit., pág. 427.

<sup>90</sup> Ob. cit., pág. 428.

<sup>91</sup> Ob. cit., pág. 451.

<sup>92</sup> Ibid..

<sup>93</sup> Ob. cit., pág. 452. Con esta frase Quiles se aparta de la interpretación convencional de la escolástica sobre la primacía del intellectus sobre la ratio y sobre la voluntad. Acá se da una inflexión en el pensamiento de Quiles, preámbulo de la filosofía in-sistencial.

<sup>94</sup> Ob. cit., pág. 454.

El objetivo de defender las principales tesis de la escolástica, no sólo con argumentos puramente deductivos, sino basados fundamentalmente en la intuición del yo y en una experiencia inmediata del Dios cristiano, conducirá necesariamente a Quiles a la creación de la filosofía in-sistencial.

Quiles utilizará algunas categorías en la configuración de la filosofía in-sistencial, ya empleadas en sus estudios sobre Suárez. Hemos anticipado que Quiles reconocía en el valor que Suárez otorgaba a la experiencia inmediata una metodología que lo ubicaba como uno de los precursores de la fenomenología. Agregamos ahora que también valoriza la exhortación de Suárez de estudiar con seriedad la experiencia de los místicos, en tanto la metafísica podría sacar provecho de la misma. Lo mismo hace en los análisis del pensamiento de Bergson, donde realiza citas en las que este filósofo defiende a los místicos de las acusaciones con respecto a su salud mental, y donde considera que los místicos cristianos son la manifestación suprema del impulso vital (ver nota 34). Es probable que estas citas y sus respectivos comentarios sean una consecuencia de la filiación suareciana de Quiles.

También ya se ha mostrado que Quiles adoptará para su doctrina el concepto de unidad del ser. Para Quiles esta noción es la intuición fundamental de Suárez. Los estudios sobre Suárez se hicieron con los mismos supuestos que se emplearon para el estudio de Sto. Tomás, en cuanto los requisitos que debe cumplir una auténtica filosofía. Una concepción filosófica debe en primer lugar estar en contacto con la realidad, pero ello no es suficiente.

El positivismo proclama la necesidad de estudiar la realidad en sí misma, pero se queda en el plano de lo sensible. De aquí que siendo la realidad sensible por sí misma múltiple y diversa, el positivismo en cuanto tal nunca puede presentar un cuerpo de doctrina armónica y coherente que nos dé una explicación *total* del universo.<sup>95</sup>

Por lo tanto, es necesario también que posea una "...unidad que traba todas sus partes en un todo armónicamente estructurado. Y suele haber en cada filosofía la llamada *intuición fundamental*, una clave de bóveda adonde convergen y de donde toman su solidez todos los arcos del sistema".<sup>96</sup> Con respecto a este segundo requisito, ya se ha dicho que para Quiles la intuición fundamental de Suárez es la unidad del ser, pero también quisiéramos mencionar las tesis en que se basaron algunas investigaciones sobre Suárez consultadas por Quiles. Tales investigaciones a pesar de arribar a conclusiones distintas a las de Quiles, han influido en la conformación de la filosofía in-sistencial. Quiles menciona cuatro investigaciones que se ocuparon de intentar establecer cuál es la intuición fundamental de Suárez, sus autores son: Pedro Descoqs, Bernardo Jansen, Guthrie y el mismo Quiles.

Para Descoqs,<sup>97</sup> el principio fundamental de la doctrina de Suárez es la contingencia. Este concepto Quiles lo entiende como el antecesor del concepto de existencia tal como lo define el existencialismo, comprende el área del hombre que está en permanente cambio y que lo caracteriza como un ser finito, limitado y no necesario. Su importancia en la filosofía in-sistencial no se restringe a describir ciertos aspectos de la persona humana, sino que es fundamental para comprender la relación entre experiencia humana y cosmovisión; también resultará útil para la confrontación entre

<sup>95</sup> QUILLES, Ismael. *Francisco Suárez, S.J.. Su Metafísica*. Ediciones Depalma, 1989, Bs. As. Obras 16, pág. 4. La primer publicación de este escrito fue en Fascículos de la Biblioteca. (San Miguel) N° 9, año 5, vol.3, fasc. 1 (1941), págs. 59-96. La cita estaba en la pág. 61.

<sup>96</sup> Ob. cit., pág. 5.

<sup>97</sup> Ver nota 11.



el yoga y el psicoanálisis, en tanto el primero, al menos en la versión del Bhagavad Guita o Patañjali, conduce a una identificación con la insistencia sin desconocer el aspecto contingente, en cambio, el segundo conduce a una identificación con la contingencia negando la in-sistencia.

La intuición fundamental de Jansen, según Quiles, es la siguiente:

Jansen, S.I., ha señalado como característica fundamental de Suárez, el estudio de la realidad concreta: Suárez parte siempre del análisis de lo concreto, singular y existencial, y, guiado por su interpretación más inmediata, solidifica los primeros principios.<sup>98</sup>

Acá puede reconocerse una de las coincidencias de Quiles con el existencialismo, que hace al punto de partida de la filosofía. Tal coincidencia se limita al método, en tanto existen importantes discrepancias en cuanto al modo de interpretar los resultados del mismo.

Guthrie señala como principal característica del sistema de Suárez el sentido de la filosofía cristiana, y su particular significación histórica.

Si bien Quiles rechaza estas tesis en tanto afirma que la intuición fundamental es la unidad del ser, no deja de considerar que las cuatro interpretaciones de Suárez se complementan.

Guthrie hace algunas observaciones sobre Suárez que permiten reconocer otros elementos que están presentes en la filosofía in-sistencial. Nosotros destacamos lo que Guthrie denomina *interiorismo*.

Con el advenimiento del cristianismo el valor de la personalidad se centuplicó. (...) Santos y místicos dedicaban atención a la vida interior, pero, con la notable excepción de San Agustín, los filósofos cristianos, bajo la influencia de las concepciones paganas, no notaron su total significación (...). En (...) los siglos XV y XVI esta nueva valoración cristiana fue tomada en cuenta (...) Suárez estaba agudamente atento a este movimiento nuevo hacia una vida interior, y reprochaba al escolasticismo por no tomar en cuenta en su filosofía este progreso intelectual (...) Pensó que no era improbable, además, que el empleo moderado de esta orientación interior produjera útiles resultados en filosofía.<sup>99</sup>

La filosofía in-sistencial consiste en un desarrollo, tal vez hasta las últimas consecuencias, de esta convicción de Suárez.

<sup>98</sup> Ob. cit., pág. 52. Quiles se basa en la publicación de Bernardo Jansen «Die Wesensart der Metaphysik des Suárez», *Scholastik* XV Jahrg., Heft 2, 1940, págs. 161-186.

<sup>99</sup> Ob. cit., pág. 80. La cita pertenece a la traducción que encomendó Quiles del artículo de Guthrie *La significación histórica de Francisco Suárez*. Esta traducción está precedida de un comentario titulado *Un estudio original sobre Suárez*, y se ubica en la parte II del tomo 16.

## 1.2. EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA EN LA ETAPA IN-SISTENCIAL.

En el período escolástico, quedaron establecidas las siguientes bases para la edificación de la filosofía in-sistencial: a) La intuición del yo como camino válido para resolver el problema gnoseológico, (idea recibida de Picard y su escuela).<sup>100</sup> b) El concepto de unidad del ser (noción incorporada de la doctrina de Suárez). c) Los criterios de coherencia interna y armonía con la realidad para juzgar un sistema filosófico. d) La concepción de la persona humana basada en la experiencia inmediata, en la que se distingue un área del hombre permanente (yo-ontológico) y otra variable (yo-psicológico). e) El concepto de actitud, por momentos con una significación semejante a la que tendrá luego el término experiencia, cuando Quiles lo emplea para explicar coincidencias o diferencias entre determinadas corrientes filosóficas. f) La teoría del conocimiento llamada "realismo moderado". g) La valorización de filósofos cristianos como San Agustín, San Buenaventura y Escoto, y las precisiones al tomismo, que parecen sugerir basar la filosofía cristiana en una experiencia inmediata de Dios, y siguiendo la propuesta que Guthrie reconoce en Suárez- sacar provecho de la experiencia de los místicos para la metafísica. h) La experiencia cristiana de Dios influye sobre el intelectualismo de la doctrina filosófica de Sto. Tomás.

Sobre el último punto merece destacarse que estamos ante una inflexión en el pensamiento de Quiles, producida en *La esencia de la filosofía tomista* donde se afirma que Sto. Tomás mitiga el intelectualismo de Aristóteles, por haber estado en un ambiente nuevo que reemplazó un Dios puramente intelectual por un Dios de caridad. Esta idea influyó en el valor que tendrá luego la experiencia inmediata de Dios en la etapa in-sistencial; sin embargo, en el prólogo que escribe en 1990 para *La esencia de la filosofía tomista* Quiles sólo reconoce que aquí "ponemos en el centro de la filosofía al hombre, tomando como punto de partida la 'experiencia humana' y como 'método' el análisis sistemático de los datos inmediatos que aparecen en dicha experiencia".<sup>101</sup>

### 1.2.1. La experiencia del filosofar.

El análisis del concepto de experiencia en la etapa in-sistencial lo iniciaremos con el texto *Filosofar y vivir*; el mismo fue publicado en 1948, pero en la Advertencia a la 2ª Ed., escrita en 1962, se aclara que "la concepción central de la esencia del hombre

<sup>100</sup> Concepción dominante en la Facultad de Teología y Filosofía (Colegio Máximo) entre cuyos representantes estaban, junto a Quiles, Pita, Mahon y Bazzano. Diego F. Pró en su ponencia *La doctrina del hombre en la filosofía in-sistencial*, (1º Coloquio sobre AFI, 1979, Ediciones Depalma, Bs. As., pág. 290) precisa la influencia que tuvo esta concepción en la filosofía argentina de este siglo, y en el mismo Quiles. Además, en esa ponencia, describe el itinerario filosófico de Quiles de un modo diferente al que nosotros hemos adoptado, pues los textos de 1948 no los considera de la etapa in-sistencial, sino de la etapa que él llama *filosofía vital*. Nosotros, debido a que Quiles reconoce que en estos textos ya tenía la concepción in-sistencial del hombre, aunque no la haya divulgado, los incluimos en la etapa in-sistencial. No obstante, rescatamos el matiz que advierte Pró, cuando señala que en esos textos aparece la concepción de la filosofía como sabiduría de la vida, y surge el cambio del método abstractivo y analítico por el fenomenológico y descriptivo. Cambio necesario para la creación de la AFI, y determinante de las modificaciones que Quiles hace en la 2ª Ed. de la PH en 1951. Para nosotros, el cambio en el método implica el pasaje a la etapa in-sistencial, por eso no nos ajustamos al criterio cronológico, el mismo Pró advierte que la cronología es precisa en los datos pero no es el mejor método (Ob. cit., pág. 296).

<sup>101</sup> QUILES, Ismael. *La esencia de la filosofía tomista*. Pág. 2.



como 'in-sistencia' la teníamos ya presente al escribir estas líneas, pero no la considerábamos suficientemente madura para su desarrollo".<sup>102</sup> La importancia de esta obra es que describe una experiencia personal, en la que Quiles fundamenta su concepción del filosofar, conectándose ciertos aspectos de su vivencia con determinados conceptos, algunos de ellos claves luego en la filosofía in-sistencial.

El filosofar es caracterizado aquí genéricamente como "...una especial actitud humana frente a problemas trascendentales para el hombre".<sup>103</sup> El hecho de que a continuación de esta caracterización Quiles escriba el subtítulo "Una experiencia del filosofar", sugiere la proximidad entre los términos actitud y experiencia, teniendo como elemento en común, aquí y en otros textos, la capacidad de explicar el origen de ciertos conceptos.

La experiencia que describe Quiles es un viaje aéreo que implicaba un importante alejamiento del contexto donde él desarrollaba su vida, y la contemplación de un inmenso paisaje. En el análisis de la misma, Quiles caracteriza el filosofar diciendo en primer lugar que supone "estar en soledad en el mundo"; en efecto, en este viaje aparece el pensador sustraído de las preocupaciones cotidianas que suelen enajenar al hombre. El segundo requisito es "encontrarse a sí mismo"; su opuesto es la "actitud de estar perdido a sí mismo".<sup>104</sup> En tercer lugar, se aclara que soledad "en el mundo" significa que el filosofar no implica un solipsismo donde el mundo es ignorado, sino que se está "frente al mundo". Esta posición posibilita el surgimiento del interrogante "¿Cuál es el puesto del hombre en el mundo?",<sup>105</sup> que se acompaña de el sentimiento de la finitud, de la pequeñez, la insignificancia, la insuficiencia, el vacío, la nada de mi ser".<sup>106</sup> Este sentimiento para Quiles será fuente de diversas concepciones del existencialismo, se intentará demostrar luego que ciertos momentos del procedimiento de la asociación libre psicoanalítica conducen a esta experiencia que también influyó en la teorización de la práctica del psicoanálisis.

Si algunas experiencias existencialistas y psicoanalíticas parecen limitarse a revelar sólo el aspecto contingente o la finitud del hombre, la experiencia filosófica de Quiles muestra otros aspectos no reconocidos por autores como Sartre y Freud. Uno de ellos es la "rebelión contra la pequeñez, contra la insuficiencia y contra la nada"<sup>107</sup> que no sería causada por un capricho sino por una exigencia del ser, que Quiles define como la aspiración a una plenitud, felicidad y perfección ilimitada. Esta aspiración es, en esencia, un movimiento hacia algo Absoluto; para alcanzarlo se requiere haber estado en soledad previamente. La experiencia del filosofar abre al hombre las posibilidades de "desesperarse o aquietarse definitivamente".<sup>108</sup> La primer actitud es la propia de Sartre y también es a la que tiende el procedimiento psicoanalítico.

<sup>102</sup> QUILLES, Ismael. *Filosofía y vida*. Bs. As., Ediciones Depalma, 1983, Obras, tomo 6, pág. 6. La 1ª Ed. de *Filosofar y vivir* (Esencia de la filosofía) -no la de todos los escritos reunidos en *Filosofía y vida*- fue en 1948, y conformó el tomo I de la Colección La Filosofía de Nuestro Tiempo, editada por Espasa Calpe, Bs. As..

<sup>103</sup> Ob. cit., pág. 10.

<sup>104</sup> Ob. cit., pág. 13. En esto Quiles se acerca a la posición que describirá casi contemporáneamente Jaspers acerca de las *situaciones límites*, entre las cuales ubica a la soledad como origen del filosofar. Quiles en la PH había fundamentado su noción de yo-ontológico basándose en Jaspers.

<sup>105</sup> Ob. cit., pág. 15. Evidentemente en este interrogante puede reconocerse que Quiles tiene presente sus estudios sobre Scheler.

<sup>106</sup> Ibid.

<sup>107</sup> Ob. cit., pág. 16.

<sup>108</sup> Ob. cit., pág. 19.

Intentar definir la filosofía partiendo de la experiencia del filosofar, es una consecuencia de mantenerse en la idea de que la filosofía debe tener como punto de partida la intuición del yo; sin embargo, conviene que se precisen algunos elementos nuevos que Quiles agrega en este procedimiento. Anteriormente Quiles no explicitaba que la experiencia del yo suponía estar en soledad sin caer en el solipsismo, sentir la contingencia, y la respectiva rebelión hacia la misma, causada por la aspiración a lo absoluto. Estos elementos manifiestan que la filosofía no puede partir de cualquier experiencia inmediata, pues las características de la experiencia del filosofar sólo pueden darse a través del acto de interioridad que conecte al hombre con su yo-ontológico. La experiencia de la introspección como método de observación del área psicológica no es suficiente como punto de partida de la filosofía, entre otras cosas, por no conducir al sujeto a ese punto donde "se detiene nuestra experiencia del filosofar (...) punto culminante, para *desesperarse o quietarse definitivamente*".<sup>109</sup>

En la primer aplicación de esta experiencia del filosofar se le exige a la filosofía la función de una cosmovisión.

Sí la filosofía no le explica al hombre en último término o por lo menos no tiende a explicarle, cuál es el sentido de su vida, el sentido de la muerte, el sentido del dolor y todo lo demás que afecta profundamente a la naturaleza humana, hay que confesar que la filosofía ha fracasado...<sup>110</sup>

Las respuestas a estos planteos se alcanza a través de la experiencia de interioridad, como puede observarse en esta extensa cita que nos permitimos hacer porque además se podrá reconocer que el término actitud aparece, otra vez, próximo al de experiencia.

El fin de esta tendencia natural, y de esta satisfacción del instinto de conocer, es precisamente dar al hombre *la posibilidad de que se oriente*, o, mejor todavía, *orientar al hombre para que tome la actitud que le corresponda en su vida*; (...). Orientar al hombre para que pueda captar el sentido de su vida y actuar en el universo de acuerdo con ese sentido, supone conocer la esencia del hombre, conocer la esencia del mundo, conocer la esencia de Dios y las relaciones que ligán entre sí íntimamente a esta trilogía de los seres.<sup>111</sup>

Las direcciones a las que el hombre puede orientar cualquier filosofía se reducen a dos: a) Conducirlo a la desesperación y a la experiencia del absurdo. b) Conducirlo a la plenitud del ser. El factor que determina la opción por una de las dos direcciones es el punto de partida; en el caso de la segunda dirección hemos visto que en este texto Quiles ya tiene la concepción de la filosofía in-sistencial, ya que el punto de partida de su filosofar posee varias características comunes con el tipo de experiencia que fundamenta la Antropología Filosófica In-sistencial. Tal experiencia, ya nos adelanta Quiles, supone: a) Estar en soledad. b) Conocimiento de la propia esencia a través de un acto de interioridad. c) Sentimiento de la contingencia. d) Conocimiento del Absoluto e) Respuesta al problema del sentido de la vida. La precisión de estos cinco aspectos en cuanto al punto de partida de la filosofía, permiten comprender porqué para Quiles

el método de la filosofía debe comprender el conocer abstracto de los principios generales y de las esencias; pero, juntamente, como punto de partida y brújula para controlar nuestra marcha, *el análisis de las experiencias, de las tendencias y de las vivencias más hondas del hombre*.<sup>112</sup>

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> Ob. cit., pág. 22.

<sup>111</sup> Ob. cit., pág. 31.

<sup>112</sup> Ob. cit., pág. 35.



Este enfoque metodológico manifiesta la influencia de Suárez, aunque aún no posee algunos elementos que se le agregarán luego con el análisis concreto de diversas experiencias de interioridad que se dieron en la historia de la filosofía.

No obstante, Quiles en este texto señala un elemento que Freud también descubrirá en su experiencia psicoanalítica: lo inefable de la experiencia humana.

Todo parece indicar que sin necesidad de llegar a un orden sobrenatural y a los misterios que en él se revelan al hombre, tropezamos (...) con un límite para lo racional, y debemos entrar en una penumbra (...) de algo que está *más allá de la razón, más allá de lo inteligible y aún más allá del ser*.<sup>113</sup>

## I.2.2. La experiencia existencialista.

### I.2.2.1. El punto de partida de Heidegger y su proyección en la filosofía.

Los primeros estudios sobre Heidegger fueron publicados también en 1948, en ellos Quiles observa algunos aspectos de la realidad humana no reconocidos en los análisis de Heidegger. Previamente Quiles explica las características del pensamiento de Kierkegaard afirmando que su reacción hacia la filosofía idealista está influenciada por "las circunstancias de su vida desengañada del mundo",<sup>114</sup> que le permitieron acceder a un intenso sentimiento de la limitación y la contingencia.

En relación a Heidegger, queremos señalar en primer lugar los puntos de coincidencia entre Quiles y Heidegger; en segundo lugar algunas diferencias entre ambos.<sup>115</sup>

Quiles coincide con Heidegger en el punto de partida: "El existencialismo (...) se concentra en la experiencia íntima y concreta de su existir, del "yo" individual, ...".<sup>116</sup> En esta experiencia el hombre se nos revela *estando en el mundo*, y este estar puede manifestar una existencia *auténtica* o *inauténtica*. El segundo modo de existir

es una existencia que Kierkegaard define como muy cómoda y feliz pero en donde el yo no es un verdadero yo que tiene conciencia y dominio de su propio destino, sino que más bien está llevado por las cosas transitorias del mundo.<sup>117</sup>

En la existencia auténtica "el yo que antes estaba como perdido en el mundo ahora *se encuentra a sí mismo*. (...) Para llegar a esta existencia auténtica, el medio, el camino es *la angustia*".<sup>118</sup> Esta distinción es utilizada por Quiles, para reconocer a la existencia auténtica como uno de los efectos más importantes de la experiencia de

<sup>113</sup> Ob. cit., pág. 40.

<sup>114</sup> QUILLES, Ismael. *El existencialismo. Sartre. Heidegger. Marcel. Lavelle*. Ediciones Depalma, Bs. As., (1988) Obras 15, pág. 228.

<sup>115</sup> Heinrich Beck en *Ex-In-Sistencia: Posiciones y Transformaciones de la Filosofía de la Existencia*, Bs. As., Fundación Ser y Saber, 1990, confronta los puntos de partida de los principales representantes del Existencialismo con la Filosofía In-sistencial, pero no emplea para esta confrontación la epistemología in-sistencial, pues su estudio tiene una finalidad distinta a la nuestra. La finalidad de las investigaciones de Beck es demostrar como su concepción puede ser una síntesis superadora entre la Filosofía de la Existencia y la Filosofía In-sistencial.

<sup>116</sup> Ob. cit., pág. 230.

<sup>117</sup> Ob. cit., pág. 235.

<sup>118</sup> Ob. cit., pág. 236.

interioridad. Sin embargo, no podemos dejar de precisar que Quiles acepta esta distinción pero objetando a Heidegger que el acceso a la existencia auténtica no es a través de la angustia, aunque en un primer momento de la experiencia de interioridad pueda reconocerse el sentimiento de la angustia (en la concientización de la contingencia); la plenitud de la experiencia in-sistencial se da en una identificación con el yo-ontológico donde tal sentimiento desaparece.

La experiencia humana de la que parte Heidegger tiene valor para Quiles en tanto es una concientización de la finitud, y en tanto muestra muy bien como ciertos acontecimientos pueden producir lo que luego Quiles denominará *choque óntico*.<sup>119</sup> La experiencia del filosofar que mencionamos anteriormente es también una concientización de la finitud y es un efecto producido por un *choque óntico*, sólo que Quiles por su acto de interioridad pudo reconocer áreas del hombre que se ocultan a la experiencia que sirvió de punto de partida a Heidegger.

En las *Observaciones Críticas* de este estudio Quiles precisa algunas experiencias que no son tenidas en cuenta en el análisis existencial de Heidegger; entre otras se menciona la siguiente:

El santo que en sus momentos de recogimiento se siente en lo más íntimo unido a Dios, plenamente saciado en las aspiraciones de su ser, experimenta una felicidad, una dicha, una perfección, una plenitud de ser que en ninguna manera puede ser reducida a la angustia.<sup>120</sup>

Quiles reconoce en la descripción de la experiencia humana de Heidegger algunos elementos ausentes que se revelan en la experiencia In-sistencial, como ser: a) La posibilidad de una existencia auténtica sin angustia. b) La aspiración de eternidad. Pero no llega a afirmar que estos elementos son ignorados por Heidegger por no haber tenido una experiencia in-sistencial, dejando lugar para que se considere que tal omisión es debida sólo a un error en la interpretación. En cambio en el caso de Sartre, como pasaremos a demostrar, Quiles precisa que sus reduccionismos en cuanto al problema antropológico se deben a que no accedió a determinadas experiencias.

#### 1.2.2.2. *El punto de partida de Sartre y su proyección en la filosofía.*

El análisis del pensamiento de Sartre es un ejemplo notable de como Quiles busca precisar una experiencia que explique tanto los aciertos como los errores en las

<sup>119</sup> Este concepto es explicado por Quiles en las *Tres lecciones de Metafísica In-sistencial*. Publicadas por primera vez en 1961 por la Editorial Balmes de Barcelona. Estas lecciones son la transcripción de las conferencias que Quiles pronunció en el Instituto Filosófico de Balmesiana en febrero de 1959, que fueron publicadas, según Quiles, por la insistencia con la que el P. Roig se lo pidió. La importancia para Quiles de estas lecciones radica en que son un aporte nuevo para el análisis de la in-sistencia como experiencia metafísica. Además, Quiles consideraba las dos últimas lecciones como el inicio de una exposición de la metafísica in-sistencial, que fue postergada por las investigaciones sobre la filosofía oriental, y finalmente nunca pudo concluirla. (AFI, pág. 285.) Anteriormente este concepto es tratado en la ponencia **Doble aspecto de la experiencia metafísica**, en el Congreso Internacional de Filosofía, Venezuela, 1958. Más adelante explicaremos el concepto de *choque óntico*, teniendo en cuenta ambas exposiciones. (Cfr. I.2.5.)

<sup>120</sup> Ob. cit., pág. 250.



concepciones del hombre, de Dios y de la sociedad. Con este criterio el análisis comienza con el estudio de *La náusea*, obra en la que Sartre

define ya su actitud frente a la vida. (...) Allí, según creemos, quedan ya de manifiesto las raíces de donde procede todo el andamiaje filosófico de *El ser y la nada* y también la persistente idea de *ateísmo* que ha llegado a obsesionar a Sartre.<sup>121</sup>

La experiencia del protagonista de la náusea se caracteriza por la soledad espiritual, esta es proyectada a todos los demás seres dando como resultado una visión del mundo donde nada tiene una conexión. Además, padece una frustración que acentúa su visión de soledad y produce la sensación de la náusea. Tal sensación consiste en percibir la existencia como absurda, y sentir asco por la misma y por la realidad; por ello esta sensación deriva de un franco irracionalismo.

Quiles considera que la náusea es una experiencia humana que no nos revela la totalidad de la realidad humana.

Pero ésta es una experiencia parcial, generalizada por Sartre. Conciente o inconscientemente, sea por temperamento, sea por recurso literario, el hecho es que *La náusea* y su autor nos ofrecen esa visión fragmentaria de la realidad, donde sólo aparecen sus puntos negros.<sup>122</sup>

La actitud que se manifiesta en esta obra de Sartre encuentra su explicación en un hecho psicológico, según Quiles:

El personaje de *La náusea* no está unido a los demás porque *no ha sabido salir de sí*. Con seguridad, experiencias inesperadas, fracasos en el contacto con otros seres, le han obligado a replegarse violentamente sobre sí mismo y a caer en el escepticismo de la vida.<sup>123</sup>

Ahora precisaremos como se proyecta esta actitud o experiencia humana<sup>124</sup> en las concepciones filosóficas de Sartre.

Las proyecciones más importantes se refieren al hombre y a Dios. En el análisis del ateísmo de Sartre, Quiles señala que este tiene su origen en la ausencia "...de la percepción concreta y viviente del Dios cristiano...".<sup>125</sup> Esta afirmación es de sumo interés porque permite precisar uno de los pilares básicos de la epistemología in-sistencial, y comparar desde esta perspectiva al yoga y al psicoanálisis considerando que en la experiencia psicoanalítica sucede algo semejante a lo que acontece en la experiencia que Sartre describe en *La náusea*, a saber: se ocultan ciertos aspectos del hombre que se manifiestan con mayor plenitud en la experiencia yóguica y en la experiencia in-sistencial.

En cuanto al hombre, su reducción a sólo su aspecto contingente tiene su origen en que Sartre, siguiendo la concepción de Patañjali, que veremos en la segunda parte, tiene como punto de partida una experiencia en la que se identifica con su *yo-ilusorio*. Esta es la consecuencia de no haber podido salir de sí mismo, pero habría que agregar que ello se debe a que no pudo identificarse con su in-sistencia, requisito fundamental para poder tener una auténtica comunicación con los otros. No se puede dejar de señalar

<sup>121</sup> Ob. cit., pág. 43. El subrayado es nuestro, y las palabras que aparecen en cursiva figuran destacadas en el original.

<sup>122</sup> Ob. cit., pág. 53.

<sup>123</sup> Ob. cit., pág. 54.

<sup>124</sup> Ya hemos señalado que *actitud* es una expresión que Quiles suele emplear para designar experiencias que influyen en forma decisiva en la formación de la cosmovisión de un determinado pensador.

<sup>125</sup> Ob. cit., pág. 95.

que Quiles aquí precisa una experiencia concreta donde no puede reconocerse el centro in-sistencial, explicitada de la siguiente manera:

Desde el punto de vista individual, la vida que él ha llevado y los ambientes que el ha frecuentado en forma predominante se prestan a estas descripciones. La vida humana adquiere en el café y en los personajes que allí se reúnen un aspecto de banalidad e irresponsabilidad que se acerca mucho al tipo de ser con libertad absoluta, y al mismo tiempo, con fracaso absoluto, que Sartre nos va describiendo.<sup>126</sup>

No obstante la visión de Sartre de la humanidad tendría raíces más universales, que en realidad todos los hombres experimentan: conciencia del fracaso de la vida humana, soledad, fatalismo, pesimismo y escepticismo. Quiles considera que no pueden negarse estas experiencias humanas, pero que es un error confundir las mismas con toda la realidad humana, y que Sartre desconoce justamente los aspectos del hombre que son más esenciales a él.

Por último, como prueba de la afirmación que hicimos anteriormente, que Sartre parte de una experiencia donde se identifica totalmente con la contingencia, queremos señalar que, según Quiles, en el análisis de la experiencia Sartre no reconoce la superación de la contingencia y de la temporalidad, como lo han hecho otros filósofos; de aquí podría deducirse, recurriendo a la misma explicación de su ateísmo, que, para Quiles, Sartre no ha experimentado su in-sistencia, y por lo tanto, no pudo reconocer su atemporalidad y su área permanente.

Es cierto que puede afirmarse que en realidad Sartre parte de una experiencia humana donde también podría reconocerse la in-sistencia; incluso el mismo Quiles parece por momentos verlo así; el error estaría en la manera de interpretar tal experiencia. Este punto de vista es válido en cierto sentido, y puede resultar explicativo en diversos casos, sólo que no debe impedimos ver el hecho de que existen algunas experiencias humanas que permiten ver con mayor amplitud al hombre y otras que parecen ocultar ciertos aspectos.

Se intentará demostrar más adelante que en el caso de Freud sus errores se deben en parte, como ya otros lo han señalado, a su formación positivista, pero también a que la experiencia psicoanalítica no favorece la manifestación de la in-sistencia; por el contrario, tiende a ocultarla. Si bien, como reconocimos anteriormente, Quiles por momentos parece pensar que en la construcción de una determinada cosmovisión influirían principalmente los supuestos con los que se interpreta la experiencia, es más propio de su concepción epistemológica darle mayor importancia a la experiencia que se escoge como punto de partida. Incluso en la primera publicación de *El existencialismo del Absurdo* aparece una frase omitida en las publicaciones posteriores que corrobora lo que se acaba de afirmar. En efecto, Quiles explica los errores del sistema filosófico de Sartre por el hecho de que

parte de una actitud o intuición fundamental de la contingencia como lo absoluto del ser. Intuición que provoca la náusea. Construye, sobre esa intuición, una interpretación filosófica de la realidad, que a sido delineada con un estudio detenido en que parece haberse Sartre esforzado por definir hasta pequeños pormenores de su sistema.<sup>127</sup>

<sup>126</sup> Ob. cit., pág. 143.

<sup>127</sup> QUILLES, Ismael. *El Existencialismo del Absurdo. Ciencia y Fe*, N° 17, año 5 (1949) 97-105. Pág. 97. Cabe recordar, que Quiles suele emplear como sinónimo los términos intuición, experiencia inmediata, actitud y realidad humana; por lo tanto pareciera que el factor que más influyó en la formación de la cosmovisión de Sartre fue la experiencia que escogió como punto de partida. Con respecto a la ubicación de esta publicación en las *Obras*, está en el libro *El existencialismo. Sartre. Heidegger. Marcel. Lavelle.*, y



En cuanto al punto de partida puede efectuarse una precisión más; Quiles plantea que el existencialismo al hacer un análisis sincero de la realidad humana se encuentra en una encrucijada que es formulada de la siguiente manera:

o bien nos quedamos con la descripción del hombre como un ser esencialmente contingente, limitado, angustiado, arrojado en el mundo y librado a su impotencia, o bien damos un salto hacia afuera del hombre para hallar lo que en el hombre no había sido posible encontrar.<sup>128</sup>

Esta opción pareciera limitarse a lo metodológico, pero en realidad la elección depende de la actitud del filósofo ante la vida y de la tendencia que siga. Empleamos la expresión **tendencia** porque es la que usa Quiles, en esta algo extensa cita que nos permitimos hacer, porque ofrece un recurso explicativo a las diferencias sobre algunas concepciones del yoga y del psicoanálisis:

La experiencia *integral* de la existencia humana nos la presenta no sólo como angustiada, limitada, contingente, con tendencia hacia la nada y hacia la muerte, sino también con un interno dinamismo que la impulsa hacia la felicidad perfecta, hacia el bien infinito, hacia la vida y hacia la inmortalidad, más allá de la temporalidad y de la esencial infelicidad y angustia de la presente vida (...) la realidad de la existencia humana está constituida por una doble vertiente, hacia la nada y hacia el ser, hacia la angustia y hacia la felicidad, hacia la destrucción y hacia la perfección absoluta.<sup>129</sup>

La práctica del yoga y del psicoanálisis conducen a reforzar una de las dos tendencias; el psicoanálisis lleva a vivenciar la finitud y la contingencia dificultando el acceso a la in-sistencia, y el yoga conduce a una vivencia de la in-sistencia intensa y plena, sin llegar a negar la contingencia.

En esta época Quiles menciona algunos filósofos y/o santos que han llegado a la experiencia de la in-sistencia, y apoyándose en sus análisis del pensamiento de Bergson, considera que la experiencia mística cristiana ha sido más integral, sobretodo por el compromiso social que puede reconocerse en determinados místicos cristianos. De esta manera al fundamentar Quiles su filosofía en la experiencia mística, manifiesta su filiación a Francisco Suárez que, como ya se ha señalado, exhortaba a los metafísicos a interesarse más por las experiencias de los místicos y ha tratar de precisar las proyecciones que tales experiencias podrían tener para la filosofía.

Esta concepción del verdadero *éc-stasis* del hombre, más como una «in-sistencia» («ser-en» por la interiorización) que como una «ex-sistencia» («ser afuera») ha sido precisamente el camino o la intuición o la experiencia más íntima de aquellos hombres que han vivido más honda y angustiosamente la búsqueda y el hallazgo de la esencia del hombre. Cuando Bergson ha confesado que los místicos son los que han alcanzado la cumbre de la humanidad, y sobre todo los místicos de la Iglesia Católica, una Santa Teresa de Jesús o un San Vicente de Paul, está señalándonos a los privilegiados de la humanidad.<sup>130</sup>

---

es el capítulo IV de la parte II. Al titularse esta parte, **Sartre: el existencialismo del absurdo**, este capítulo se tituló **Sartre responde a las objeciones**. Págs. 125-150.

<sup>128</sup> QUILES, Ismael. El mensaje y el Valor de la Filosofía Existencial. *Latinoamérica* (México) 1 (1949) 8-10. Pág. 10.

<sup>129</sup> QUILES, Ismael. ¿Qué pensar del Existencialismo? Mensaje y valoración. *Latinoamérica*. (México) 1 (1949) 2-4. Pág. 4.

<sup>130</sup> QUILES, Ismael. AFI. Obras I, pág. 42. La cita pertenece inicialmente al artículo Más allá del existencialismo: Filosofía in-sistencial. *Ciencia y Fe*, N° 18, año 5 (1949), pág. 29. Este artículo con algunas modificaciones forma parte del capítulo I de la primer obra de la AFI que lleva el mismo nombre.

A partir del año 1949, en los artículos que acabamos de citar, están explicitados los supuestos fundamentales con los que se analizará posteriormente las concepciones de diversos pensadores. En primer lugar se debe precisar la experiencia humana de la que parte el pensador, luego hay que reconocer los criterios con los que interpreta su experiencia y como la conecta con los principales conceptos de su doctrina, y, además, se debe examinar si la doctrina no tiene incoherencias o afirmaciones contradictorias.

También debe reconocerse como característica esencial de esta etapa un desplazamiento en cuanto al punto de partida. En la etapa racional, siguiendo a Picard, Quiles fundamenta su pensamiento en la experiencia del yo pero tal como se presenta en el cogito cartesiano; en la etapa in-sistencial se fundamentará en la experiencia inmediata pero haciendo una modificación al método fenomenológico de Husserl, la filosofía in-sistencial no parte de cualquier experiencia humana sino que se basa en una experiencia de interioridad que tiene características comunes con la experiencia mística; incluso Quiles llega a identificar la experiencia in-sistencial con la experiencia mística.

La experiencia in-sistencial contiene todos los elementos que se mencionaron anteriormente a través de la cita en que Quiles hace referencia a la experiencia *integral* de la existencia humana, pero es necesario precisar que ahí solo se habla de una tendencia hacia el ser y hacia la felicidad, sin afirmarse en que grado esta tendencia es realizable y que consecuencias ello tendría.

La experiencia in-sistencial revela al hombre ligado al mundo, con conciencia de su limitación y su respectivo sentimiento de angustia, con conciencia de su libertad y de la serie de proyectos que pueden surgir por ella, y también como ser temporal. Estas características también se le revelan al existencialismo en la experiencia inmediata que escogen como punto de partida. Pero la experiencia in-sistencial se diferencia esencialmente por implicar un acto de interioridad. "Este 'recogerse en la propia interioridad, instalarse en sí o dentro de sí, estar en sí', es lo que llamamos *in-sistir* o *in-sistencia*, dando al término un significado más concorde con su etimología que con su uso corriente".<sup>131</sup> Por consistir en un acto de interioridad la experiencia in-sistencial es lo opuesto al fenómeno de la alienación.

Cuando no vivo y actúo 'desde dentro', y en la medida que mi ser no parte de la intimidad del yo, dejo de ser 'yo mismo', para convertirme en 'un cualquiera'. (...) El análisis de muchas existencias da este resultado: el profesional ha devorado a la persona, a la individualidad. (...) En ese caso no he vivido desde dentro; mi yo ha quedado sacrificado a una función exterior,....<sup>132</sup>

Puesto que la característica esencial de la experiencia in-sistencial es que su acceso es posible a través de un acto de interioridad, trataremos de precisar en que consiste tal acto y algunas de sus consecuencias.

El término "interioridad" (...) expresa, en nuestra opinión, la actitud filosófica agustiniana, (...) pero ...expresa ante todo un método, y no una manera de ser, una metafísica. Es más una "dirección" que un "ser".<sup>133</sup>

Veamos como Quiles interpreta el método agustiniano.

<sup>131</sup> QUILLES, Ismael. AFI. Pág. XII. Ver también la etimología y uso del término *in-sistir*, y el significado filosófico que Quiles le da, en la nota que comienza en la página XVII.

<sup>132</sup> Ob. cit., pág. XV.

<sup>133</sup> Ob. cit., pág. 10.



### I.2.3. La experiencia de interioridad de San Agustín.

Quiles analiza el tema de la interioridad en tres textos de San Agustín: *Los Soliloquios*, *Del orden*, y *Del Maestro*.<sup>134</sup> Luego intenta hacer una interpretación integral de la **iluminación agustiniana**.

En el análisis de los *Soliloquios* Quiles afirma que “la interioridad es un método y un espíritu que explica e ilumina toda la obra de San Agustín”.<sup>135</sup> Pero para reconocer el verdadero alcance de esta afirmación, debemos tener presente que Quiles en realidad está ubicando a la experiencia mística de San Agustín como “...la clave de bóveda para comprender su trayectoria filosófica y teológica...”.<sup>136</sup> En este sentido Quiles dice que “el principio de interioridad se manifiesta sobre todo en los *Soliloquios* por cuanto insiste en el conocimiento del alma como medio y camino del conocimiento de Dios”.<sup>137</sup> Además Quiles especifica que este conocimiento debe ser a través de una experiencia inmediata, “... el principio de interioridad, su proceso, (...) no es puramente dialéctico, sino también vital (...). En realidad el texto parece hablar de una percepción inmediata de Dios que es el objeto de su mirada. Los términos son todos de orden intuitivo: mirar, ver, visión...”.<sup>138</sup>

Si bien Quiles precisa la importante proyección que tiene la experiencia de interioridad de San Agustín en sus concepciones filosóficas y teológicas, como también el tipo de conocimiento que se produce a través de ella, no nos explica aquí, al menos en forma minuciosa, los efectos que tiene tal experiencia en el psiquismo y en la relación del hombre con su cuerpo. De todas formas, a continuación intentaremos explicitar algunos aspectos que posteriormente serán confrontados con otras experiencias de interioridad.

El método de interioridad de San Agustín supone el apartamiento de la atención de las cosas exteriores para llevarla hacia el alma, Quiles atribuye este aspecto a la influencia de Platón y Plotino. Este apartamiento le permite al Obispo de Hipona “distinguir entre una especie de yo-artificial, que es como sombra del yo y un yo auténtico, el verdadero yo real...”.<sup>139</sup> Es decir, Quiles supone que el Santo Doctor, al igual que a él mismo, se le ha hecho evidente, a través del apartamiento de las cosas exteriores, la distinción entre el yo-ontológico y el yo-psicológico.

Con respecto a la situación del psiquismo en los momentos supremos del método de interioridad, pueden encontrarse algunas apreciaciones interesantes en la distinción de los tipos de intuición:

una imperfecta, en esta vida, y otra perfecta en el cielo. (...) La intuición agustiniana en esta vida tiene siempre una esencial imperfección, porque el espejo del pensamiento se halla empañado con las figuras falaces de los sentidos y de la imaginación.<sup>140</sup>

<sup>134</sup> Para este estudio Quiles utilizó el texto latino y su traducción castellana de las *Obras de San Agustín*, en edición bilingüe, publicadas bajo la dirección del R.P. Félix García, O.S.A., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946, tomo I.

<sup>135</sup> QUILLES, Ismael. IA. Pág. 1.

<sup>136</sup> Ibid..

<sup>137</sup> Ob. cit., pág. 4.

<sup>138</sup> Ob. cit., pág. 6.

<sup>139</sup> Ob. cit., pág. 14.

<sup>140</sup> Ob. cit., pág. 16.

Esto implica que en la experiencia inmediata de Dios de San Agustín no cesó totalmente la actividad psíquica, en tanto que reconoce que la misma se dió junto con la presencia de sensaciones, fantasías e ideas. Esta es una diferencia fundamental con otras experiencias de interioridad que analizaremos luego, donde se consigue la supresión de las modificaciones mentales.

En el análisis del diálogo *Del orden*, Quiles observa que Agustín ubica a la memoria junto con los sentidos en la *parte inferior* del alma, "con toda intención, excluye Agustín la memoria para la contemplación de las cosas permanentes,...".<sup>141</sup> En este aspecto la experiencia contemplativa agustiniana se asemeja a la experiencia yóguica en tanto requieren la supresión de los recuerdos. Otro punto en común, entre ambas experiencias, es que su acceso supone una ascesis "el recto vivir y el saber, ésta es la ascética que prepara para la contemplación del orden y de la razón".<sup>142</sup> Incluso con esta ascesis se intenta "apartarse de la influencia de la fantasía",<sup>143</sup> aunque por lo señalado anteriormente esto no es plenamente posible para San Agustín. En *Del orden* Quiles encuentra otro aspecto del método de interioridad agustiniano: "*el mismo mundo sensible no puede ser debidamente conocido y comprendido sino desde el interior del hombre,...*".<sup>144</sup> De lo cual se deduce que quien no accedió a esta experiencia tiene una visión parcial o errónea del mundo. Al respecto, al final del análisis de este diálogo, Quiles vuelve a reconocer, que si bien todos los hombres poseen la in-sistencia, no todos la han concientizado.

Finalmente, se preguntará como estando Dios y las verdades inmutables presentes al alma, no las conocen todos los hombres con facilidad y certidumbre. La razón es, con precisión, porque nos perdemos en la ex-terioridad; de ahí la necesidad de una ascesis preparatoria para la contemplación, condición normal para adquirirla".<sup>145</sup>

Esta afirmación le otorga una función importante a la ascesis, a tal punto que esta permitiría un mejor acceso al conocimiento de Dios, el hombre y el mundo. Tal supuesto, se puede fundamentar con algunos aportes que han hecho Freud y Patañjali, a partir de los descubrimientos que hacen a través de la práctica del Yoga y del Psicoanálisis respectivamente.

El análisis del diálogo *De magistro* se centra en la idea del *Maestro interior*, y en relación al problema de la existencia de hombres que no accedieron al conocimiento de Dios, del alma, y las verdades inmutables, se agrega un aporte a través de la concepción del aprendizaje: "...el aprendizaje es un acto intransferible, es estrictamente personal. Cada uno tiene que realizarlo por sí mismo".<sup>146</sup> Es decir, la experiencia de interioridad no es un conocimiento susceptible de ser transmitido a través del discurso.

Agustín dedica gran parte del tratado a analizar el lenguaje, y a mostrar que el maestro exterior no es capaz de enseñar la verdad en sí misma, porque la palabra es un signo que suena afuera, pero no nos enseña sino las palabras mismas, que no son más que una advertencia desde afuera, para que, en la interioridad, atendamos a la luz de la verdad que habla al hombre interior.<sup>147</sup>

<sup>141</sup> Ob. cit., pág. 36.

<sup>142</sup> Ob. cit., pág. 39.

<sup>143</sup> Ob. cit., pág. 43.

<sup>144</sup> Ob. cit., pág. 49.

<sup>145</sup> Ob. cit., pág. 51.

<sup>146</sup> Ob. cit., pág. 58.

<sup>147</sup> Ob. cit., pág. 60.



Por lo tanto, la aceptación de una doctrina solo es posible si representa en algún modo la vivencia del que la examina, y en este sentido Quiles coincidiría con la gnoseología de San Agustín.

En el texto *Para una Interpretación Integral de la "Iluminación Agustiniiana"*, uno de los últimos textos escritos antes de su viaje a Oriente, Quiles trata de reconocer a partir de los escritos de San Agustín la experiencia que funda toda su filosofía. El motivo que lo lleva a ello es que "en especial, el problema del conocimiento, de la verdad y de la existencia de Dios depende de la interpretación que se conceda al problema central de la iluminación".<sup>148</sup> Es interesante que aquí Quiles distingue distintos planos de la experiencia de la iluminación que se corresponderían cada uno de ellos con distintos tipos de conocimiento.

Nos parece haber hallado en San Agustín mismo la referencia clara, por de pronto, a dos tipos o maneras diversas de conocimiento de Dios en virtud de la iluminación: un conocimiento de Dios *en sí mismo* y otro conocimiento de Dios *en el alma*. De ser esto así, deberíamos admitir dos tipos de intuición, correspondientes a diversos grados o influencias de la iluminación agustiniana, es decir, una intuición inmediata de Dios y otra mediata, o, para hablar en términos más precisos, un conocimiento inmediato y propiamente intuitivo de Dios (aunque imperfecto) y otro mediato, o impropriamente intuitivo.<sup>149</sup>

Esta cita permite observar como es la propia experiencia mística la que obliga a San Agustín a distinguir los modos de conocimiento, si no hubiese accedido a tal experiencia no podría haber reconocido el conocimiento propiamente intuitivo de Dios, es decir, un conocimiento inmediato. Esto último ha sucedido con varios pensadores, cabe recordar el caso de Sartre ya analizado. La particularidad de la experiencia mística del Santo Doctor ha tenido otro efecto sobre su concepción del conocimiento. La experiencia inmediata de Dios es para él una presencia privilegiada confusa,

...porque no se puede fijar en ella la mirada y es fugaz (...). Debido a la imposibilidad de mirar fijamente a esa luz y de permanecer mucho tiempo en ella, San Agustín observa que la mente humana debe dirigirse hacia las cosas creadas, buscando a Dios en ellas, y nos hablará, de inmediato, de otro conocimiento de Dios, no ya directo, sino indirecto, es decir, en las 'imágenes creadas' de Dios...<sup>150</sup>

Es interesante que esta distinción, y otras a las que nos referiremos, se hace a partir de un interrogante que demuestra, otra vez, que el concepto de experiencia es clave en la epistemología in-sistencial.

*¿Cuáles son las experiencias vitales o existenciales en que Agustín apoya su concepción de la iluminación y del proceso y valor de nuestro conocimiento? (...) ¿Podríamos a través de las obras de San Agustín intuir cuáles eran sus experiencias metafísicas y sus vivencias y ordenarlas y jerarquizarlas para explicarnos cómo ha podido darnos esta visión panorámica de los diversos tipos de conocimiento humano y de su valor real?*<sup>151</sup>

Es interesante ver como Quiles ya esboza una idea que es fundamental para confrontar el yoga y el psicoanálisis: la experiencia mística no solo aporta un modo de conocimiento específico, sino que permite establecer una jerarquía entre los diversos tipos de conocimientos que se ven implicados en ella. Además, en los textos anteriores,

<sup>148</sup> Ob. cit., pág. 63. Este texto fue publicado por primera vez en *Augustinus*, 3 (1958), ps. 255-258.

<sup>149</sup> Ob. cit., pág. 68.

<sup>150</sup> Ob. cit., pág. 69.

<sup>151</sup> Ob. cit., pág. 77-8.

Quiles no precisaba los efectos que tenían determinadas experiencias humanas en la relación del hombre con su psiquismo y con su cuerpo. Ahora, puede reconocerse una preocupación por los efectos psicológicos, "... nosotros mismos creemos que la materia es delicada y difícil y que requeriría ulteriores investigaciones para descubrir en los textos agustinianos mayor número de matices que nos precisarán su proceso psicológico".<sup>152</sup> El análisis de la gnoseología agustiniana es más amplio y repara en matices que hemos omitido, pero creemos haber explicitado aquellos elementos que prepararon el comienzo de la etapa de los estudios de la filosofía y mística oriental, que no sólo debe considerarse diferente de la anterior por su nuevo objeto de estudio, sino sobretudo, por fundamentar sus análisis con una concepción epistemológica enriquecida con elementos como los que acabamos de señalar.

Dentro de las opciones en las que para Quiles se encuentra la Metafísica contemporánea, San Agustín y Pascal son hasta que llegó el movimiento con orientación antirracionalista representados por Bergson y Scheler "las figuras más representativas de este saber vivido en que se compromete no sólo la pura razón sino la total existencia humana".<sup>153</sup>

Las actitudes que los filósofos contemporáneos pueden adoptar frente al problema de la opción de considerar al saber metafísico como necesariamente abstracto o concreto, son para Quiles las siguientes: a) Considerar sólo el saber abstracto como propio de la ciencia y de la filosofía; por lo tanto, se niega todo valor al conocimiento experimental y concreto. b) Opuesta a la anterior, sólo es auténtico saber filosófico el conocimiento concreto y existencial. c) Con todo

el saber abstracto es un legítimo puente de acceso al ser pero que también el saber concreto, la experiencia y la vida, nos abren zonas de la realidad que alcanzan profundidades metafísicas, es decir, que están más allá de la experiencia externa o superficial designada por el conocimiento sensible.<sup>154</sup>

Sí bien Quiles hace corresponder la primer actitud al racionalismo y sus diversas manifestaciones, y la segunda, al existencialismo, aclara inmediatamente que no existe ninguna filosofía que sea cien por cien abstracta, o irracionalista. Con respecto a la tercer postura, esta tiene un aporte muy importante que es la noción de *Experiencia Metafísica* que será una categoría central en la doctrina in-sistencialista. Tal categoría, será empleada principalmente, para poder superar la antinomia que Quiles plantea entre las primeras dos actitudes mencionadas. Además, afirmar que una doctrina filosófica puede basarse en tal experiencia, permite a Quiles seguir la propuesta de Suárez en

<sup>152</sup> Ibid.. En el análisis sobre el concepto de identificación en Patañjali, que hacemos en la Parte II, puede observarse como en la doctrina yoga se tienen presente los efectos psicológicos de la experiencia ascética.

<sup>153</sup> QUILES; Ismael. Las Dos Opciones de la Metafísica Contemporánea: *Estudios*, N° 470 (1955) 30-35. Pág. 32. En 1962, Quiles publica La lógica del corazón según Pascal. *Estudios* N° 540. El escrito es un homenaje que le hace por haberse cumplido los trescientos años de su fallecimiento. Ahí reseña que en Pascal se distingue tres fuentes de conocimiento: *sentidos, razón y corazón*. Por la ambigüedad con que Pascal se refiere a la última fuente, Quiles precisa que se la debe identificar con "el *conocer inmediato, experimental, vivido y afectivo*" (pág. 753). Esta fuente de conocimiento es la más elevada, y Quiles considera que Pascal coincide con la filosofía oriental (ver luego nuestro análisis del Bhagavad Guita) en cuanto a la distinción y jerarquización de los conocimientos. Lo más importante de este artículo es que Quiles explica esta concepción del conocimiento por una experiencia de interioridad que tuvo Pascal. "La clave de bóveda de los 'pensamientos de Pascal', la explicación psicológica final (...) debemos encontrarla en el éxtasis de aquella noche del 23 de noviembre de 1654" (pág. 758).

<sup>154</sup> Ibid..



cuanto a considerar la experiencia mística como iluminadora de determinadas cuestiones metafísicas.

Antes de definir el concepto de experiencia metafísica, continuaremos analizando otra experiencia que Quiles considera clave para la comprensión de la cosmovisión de San Ignacio; partiendo del supuesto que tal experiencia sirve como ejemplo concreto de una experiencia metafísica. Después de realizar tal análisis, podremos precisar, cuáles son los elementos comunes entre las experiencias de interioridad de San Agustín, San Ignacio de Loyola, y los distintos pensadores donde Quiles reconoce en tal experiencia la génesis de los principales conceptos de sus respectivas cosmovisiones.

#### **1.2.4. La experiencia de interioridad de San Ignacio de Loyola.**

El escrito **Ignacio de Loyola, espíritu moderno**, fue publicado en 1956 cuando se cumplía el IV Centenario de su fallecimiento; como lo indica el título Quiles intenta reconocer algunos elementos modernos en los escritos y obras de San Ignacio. Uno de estos elementos es la subjetividad, "...Ignacio de Loyola es, en cuanto éste es un valor fundamental para el hombre, el gran maestro de la subjetividad".<sup>155</sup> Quiles se basa en la observación de que Ignacio de Loyola pone

como primer fundamento de toda santidad y de toda decisión humana la instalación del hombre en su propia subjetividad. El recogerse el hombre en sí mismo, que siempre había sido principio cristiano, tiene en Ignacio la categoría de método esencial de la santidad, y no sólo de la santidad personal, sino también de toda la actividad exterior.<sup>156</sup>

Quiles precisa algunas de las características que posee la experiencia espiritual que posibilita el método ignaciano, tales son: "...la concentración del hombre sobre sí mismo, el retiro hasta el máximo de la exterioridad, y el recogimiento hasta el máximo posible hacia la interioridad (...) y esto no solo con el espíritu, sino también con el cuerpo...".<sup>157</sup> El fruto de esta metodología consiste esencialmente en la experiencia profunda de uno mismo y de Dios. El criterio fundamental en que se basa, es que el encuentro con uno mismo es condición para que la experiencia mística pueda producirse, y también para el ejercicio de la libertad. Quiles aquí tampoco va a referirse a los efectos que la metodología ignaciana tiene con respecto a la relación del hombre con su cuerpo, al menos en cuanto a los aspectos en que nos detendremos cuando confrontemos el yoga con el psicoanálisis.

Además de las características generales que para Quiles tiene la experiencia de los Ejercicios Espirituales, en este texto se precisa una vivencia que transformó a Ignacio en cuanto que a partir de ella su santificación comienza a tener una mayor proyección social.

Según la tradición y los testimonios de los historiadores inmediatos a Ignacio, y del mismo Ignacio, en la célebre visión que el tuvo junto al río Cardoner en Manresa, en la cual le reveló Dios los misterios de la fe y de la Iglesia y de tal manera que en todo el resto de su vida no tuvo un

<sup>155</sup> QUILES, Ismael. Ignacio de Loyola, Espíritu Moderno: *Estudios*, N° 476 (1956) 31-46. Pág. 34:

<sup>156</sup> Ibid.

<sup>157</sup> Ibid.

mayor conocimiento de esas del que entonces había adquirido, Dios le dió a entender así la idea central de los Ejercicios como la de su obra posterior. Y la meditación de Dos Banderas nació, muy particularmente, de esta visión central de Ignacio.<sup>158</sup>

Esta vivencia produce una transformación en la cosmovisión de Ignacio que le permite llegar al misticismo *completo*<sup>159</sup> o *integral* del que hablaba Bergson refiriéndose a los místicos cristianos, pues justamente es en el aspecto social de su cosmovisión donde más va a influir.

A esta visión de la obra de su vida corresponde la nueva dirección que Ignacio va a seguir y de donde va a brotar lógicamente la Compañía de Jesús. Y esta es consecuencia de la actitud, por así decir, 'social' de Ignacio, quien hasta ese momento sólo había pensado en su propia santificación en una forma de tipo individual. *Desde entonces su vida cambia por completo. Se instala socialmente en su santificación...*<sup>160</sup>

Las consecuencias en el aspecto social de la experiencia mística son observadas por Quiles en varias oportunidades, tal vez la más significativa sea la experiencia de Aurobindo que es estudiada en forma comparativa con la de Teilhard.<sup>161</sup>

Dos son los aspectos que rescatamos de este artículo para el problema que nos ocupa: a) Las características generales de la experiencia espiritual a la que conduce la metodología ignaciana. b) La importancia que Quiles le da a la experiencia mística de Ignacio junto al río Cardoner, en la conformación de su cosmovisión.

Los elementos comunes entre la experiencia ignaciana y agustiniana son: a) El acceso al conocimiento intuitivo. b) por el mismo, se produce una percepción inmediata del hombre y de Dios. c) El medio para llegar a esta experiencia es el apartamiento de la atención del mundo exterior recogiendo sobre el centro interior a través de un acto de interioridad. d) La transformación en la visión del mundo. e) La necesidad de una ascesis previa.<sup>162</sup>

### **I.2.5. El concepto de Experiencia Metafísica In-sistencial.**

La Antropología Filosófica In-sistencial tiene su principal fundamento en una experiencia humana. Tal experiencia es descripta por Quiles en distintos lugares de su

<sup>158</sup> Ob. cit., pág. 42.

<sup>159</sup> El concepto de misticismo *completo*, Quiles lo halla en la obra de Bergson *Les deux sources de la morale et de la religion*. Alcan, Paris, 1939. Ver *Filosofía y Religión*, Obras 4, págs. 45-53.

<sup>160</sup> Ibid.

<sup>161</sup> Cfr. *Infra* III.4.

<sup>162</sup> Además hay que destacar algunos matices en los que Quiles se detiene, que no necesariamente son exclusivos de la experiencia de cada uno, pero que sólo son reconocidos en el análisis de las experiencias. Con respecto a la experiencia de Agustín se precisa que no puede haber una intuición directa de Dios si hay presencia de acción de los sentidos y la imaginación, pareciese que esto ha ocurrido en la experiencia agustiniana puesto que de lo contrario Agustín debería reconocer una experiencia inmediata de Dios sin la presencia de ninguna actividad psíquica. También se establece que la presencia de la facultad de la memoria es un obstáculo para que se acceda al conocimiento de Dios, lo mismo sucede con la fantasía. Para que no participe la memoria y la fantasía se requiere de una ascesis, por eso quienes no atraviesan por la misma, no acceden a cierto nivel de autoconocimiento y a cierta percepción del mundo. En lo que se refiere a San Ignacio, Quiles destaca la importante proyección social de la experiencia mística cristiana, siendo social la transcripción en terminología actual del sentido eclesiológico de esta experiencia de Ignacio que lo llevó a sentirse parte del cuerpo místico de la Iglesia.



obra, algunas veces mencionándose características generales de las misma, otras veces recurriendo a vivencias de quienes accedieron a la experiencia in-sistencial en un grado superior al resto de los hombres, por ejemplo los casos de San Agustín y San Ignacio. También tales vivencias a veces son confrontadas precisando en que medida explican ciertas coincidencias entre las cosmovisiones de los sujetos que la han experimentado, por ejemplo en los estudios comparativos de Aurobindo y Teilhard de Chardin.

Nos referiremos a las características generales con las que Quiles describe la experiencia in-sistencial. En la Comunicación al Congreso Internacional de Filosofía (Venezuela, 1958) titulada *Doble aspecto de la experiencia metafísica* puede observarse el estado en que se encuentra la conceptualización de este término en los momentos próximos al comienzo de la etapa que se denominó *Síntesis de Oriente y Occidente*.

La característica más propia de la experiencia in-sistencial es que "se nos da en el acto de máxima interiorización del hombre sobre sí mismo que (...) nos muestra la esencia más originaria del hombre, la cual consiste, precisamente, en la capacidad que el hombre tiene de volver sobre sí mismo, de «estar en sí mismo» o de «in-sistir», sobrepasando la mera exterioridad del ser en el mundo, el simple «estar ahí»".<sup>163</sup> Puede observarse que Quiles al precisar la característica esencial de la experiencia in-sistencial, simultáneamente la confronta y la distingue de la experiencia que escogieron algunos existencialistas como punto de partida de su filosofar. Por otra parte en un intento por conciliar la oposición entre la escolástica y el existencialismo, en cuanto al problema de la posibilidad de hacer afirmaciones universales a partir de la experiencia individual y concreta, Quiles afirma que "en esta experiencia «de sí mismo en sí mismo» o «in-sistencia», es donde tiene también lugar la experiencia metafísica del ser en cuanto ser".<sup>164</sup> En este sentido es que Quiles se refiere al doble aspecto de la experiencia metafísica.

Es decir, que en la experiencia del ente individual, aparece necesariamente un elemento que lo trasciende, y por el cual precisamente, el ente es. Por lo mismo esta experiencia desborda lo puramente individual y nos manifiesta el fundamento trascendente del ente, es decir, el ser en cuanto ser.<sup>165</sup>

Con el reconocimiento de estos dos aspectos para Quiles pueden superarse "la mayoría de las antinomias que acompañan al pensar metafísico y al pensar humano en general".<sup>166</sup> Antes de avanzar en la descripción de la experiencia metafísica in-sistencial, debemos señalar que Quiles pensaba desarrollar este tema en un libro que luego no se escribió (ver nota 119). Quiles resume sus ideas centrales sobre la experiencia metafísica, en las *Tres lecciones de Metafísica In-sistencial*<sup>167</sup> y en el texto del Congreso de Venezuela, pero deben enriquecerse con algunas conceptualizaciones que hace en la etapa de la *Síntesis de Oriente y Occidente*, pues las mismas permiten precisar algunos matices que enriquecen en cierta medida la Epistemología In-sistencial.

Quiles afirma que "la presencia del ser en cuanto ser se realiza en la experiencia in-sistencial, como un choque ontológico, como un impacto del ser en el ente. Este

<sup>163</sup> QUILES, Ismael. *Doble aspecto de la experiencia metafísica*. Congreso Internacional de Filosofía, Venezuela, 1958. pág. 377.

<sup>164</sup> Ob. cit., pág. 378.

<sup>165</sup> Ibid.

<sup>166</sup> Ob. cit., pág. 379.

<sup>167</sup> QUILES, Ismael. AFI. Ver referencias sobre estas conferencias en la nota 119.

choque, por ser necesario, no está controlado ni sujeto a la libertad".<sup>168</sup> En esto consiste la primera fase de la experiencia metafísica en donde el ser se hace presente al hombre. En la segunda fase, a diferencia de la anterior, la reflexión y la libertad participan, y por lo tanto, el hombre tiene las siguientes opciones: a) Puede hacer la afirmación ontológica: «el ser es», que sería la reacción espontánea ante tal experiencia. b) Puede abstenerse de hacer tal afirmación o c) incluso negarla afirmando «el ser no es».

Estas dos fases no consisten en dos experiencias distintas, se dan en "una sola y compleja experiencia, en la que el ser se presenta al hombre, y este se encuentra abierto al ser".<sup>169</sup> Lo que sucede es que

el elemento originario que determina la totalidad de la experiencia, es el primero, el que hemos denominado «choque ontológico» (...) la afirmación ontológica, en cuanto puede ser regulada por una reflexión, es ya una expresión imperfecta y secundaria de la vivencia original".<sup>170</sup>

Además, la vivencia ontológica que corresponde a la primer fase posee un carácter inefable que tiene como consecuencia "que cuando queremos trasponer esa vivencia en la afirmación, en el juicio, sólo imperfectamente y confusamente expresamos lo que hemos vivido".<sup>171</sup> El fundamento epistemológico seguro para Quiles está en la primer fase, es decir, en esa experiencia inefable del ser, en cambio, el signo de precariedad que afecta a la metafísica se debe a que

nunca puede expresar debidamente su objeto. Nuestra afirmación ontológica, nuestro conocimiento del ser, nuestras infinitas tentativas de expresarlo en conceptos y en juicios categoriales, nunca llegan a expresar debidamente, no ya la infinita cognoscibilidad del ser, pero ni siquiera la riqueza de nuestra experiencia vivida del mismo".<sup>172</sup>

Esta tesis central de la epistemología in-sistencial puede relacionarse también con el concepto de *represión primaria*<sup>173</sup> de Freud, en tanto que en ambos casos se alude a una experiencia inefable.

<sup>168</sup> QUILLES, Ismael. Doble aspecto de la experiencia metafísica. Congreso Internacional de Filosofía, Venezuela, 1958. Pág. 379.

<sup>169</sup> Ob. cit., pág. 380.

<sup>170</sup> Ibid.

<sup>171</sup> Ob. cit., pág. 381.

<sup>172</sup> Ob. cit., pág. 382.

<sup>173</sup> *Urverdrängung* no siempre se ha traducido igual en las obras de Freud en castellano. Los términos empleados con frecuencia son: «represión primaria», «represión primitiva» y «represión primordial»; Laplanche y Pontalis, en su *Diccionario de Psicoanálisis*, proponen traducir el prefijo *Ur* por originario. En cuanto al significado lo definen de la siguiente manera: "Proceso hipotético descrito por Freud como primer tiempo de la operación de la represión. Tiene por efecto la formación de cierto número de representaciones inconscientes o «reprimido originario». Los núcleos inconscientes así constituidos contribuyen seguidamente a la represión propiamente dicha, por la atracción que ejercen sobre los contenidos a reprimir, junto con la repulsión proveniente de las instancias superiores" (pág. 379). Para Consentino, influido por la lectura de Lacan, "el lugar de la defensa es el antecedente en Freud de la represión primaria -estructurante del aparato psíquico-..." (En *La evolución del concepto del yo y sus consecuencias*, Departamento de Publicaciones de la UBA, 1985). La analogía con la experiencia inefable del ser, la encontramos en que el concepto de defensa es elaborado por la influencia de las concepciones previas de Freud, pero también, y fundamentalmente por la de su experiencia clínica. Al respecto Bercherie afirma que "el concepto freudiano de defensa (...) corresponde a un pasaje al modelo herbartiano del psiquismo, pero sobretudo (...) a la experiencia de la *resistencia* al tratamiento" (*Génesis de los conceptos freudianos*, (pág. 310). Y, luego cita a Freud, "Tenía que vencer en el enfermo una fuerza psíquica que se oponía a la toma de conciencia, a la rememoración de las representaciones patógenas". Es decir, Freud descubre en su experiencia clínica, que los pacientes no pueden nombrar las representaciones patógenas,



En *Analítica de nuestra experiencia del ser*, la segunda de las *Tres lecciones de Metafísica In-sistencial*, Quiles describe con mayor detalle como se abre el ser al hombre. Para comprender con mayor claridad esta descripción, es necesario precisar antes el significado que poseen los términos *ser* y *ente* para Quiles. *Ser* es lo trascendente y universal, y *ente* es el ser individual y determinado.

La presencia del ser al hombre se hace de un modo *prelógico*, "es un hecho vivido, es óntico, real, anterior a todo concepto previo del ser".<sup>174</sup> Además, tal *choque óntico* es *caótico* y *espontáneo*. Por otra parte es también *necesario*, *inevitable* y *persistente*. Quiles elige para expresar estas características "un término de la mitología griega, consagrado por la literatura moderna. Todos éstos son caracteres 'dionisiacos'. Dionysos era el símbolo de la embriaguez creadora, que trastorna todo, pero con un impulso creador constructivo; desborda toda la medida y todo orden pero con una finalidad, en suma, constructiva".<sup>175</sup>

Ante el choque óntico el hombre espontáneamente se ve obligado a responder, y así debemos referirnos al problema de *¿Cómo se abre el hombre al ser?* Anteriormente ya mostramos que la respuesta espontánea era «el ser es», en esta conferencia se precisa que esta respuesta se da en el terreno ontológico pues irrumpe la conciencia y entonces "llega el segundo momento de mi respuesta: yo ya 'juzgo' sobre mi respuesta primera, en una especie de segunda instancia de la conciencia actúo con un elemento nuevo, que es la libertad (...) y puedo yo, entonces, frenar la respuesta, incluso puedo negarla...".<sup>176</sup> Acá Quiles reitera las afirmaciones expuestas en el Congreso de Venezuela, pero denominando ahora esta apertura del hombre al ser como *apolínea*, en tanto Apolo representa la "tendencia al orden, a la medida, a la forma, a la reflexión tranquila".<sup>177</sup> Dos serían entonces los aspectos de la experiencia metafísica, uno representado por lo dionisiaco, el otro por lo apolíneo. Vale aclarar que Quiles vuelve a destacar el carácter inefable de la experiencia metafísica, y de toda experiencia humana en general, afirmando que

nuestra razón nunca acaba de esclarecer lo que pasa en ese choque óntico; nunca acaba; y todo nuestro esfuerzo de esclarecimiento es siempre a su vez pobre; jamás llegamos, en nuestra afirmación del ser, a reflejar toda la realidad que vivimos en ese choque óntico primario.<sup>178</sup>

De todas maneras, el aporte, creemos más importante, de las *Tres lecciones...* es que se asegura que la afirmación o negación del ser supone un plano ético en tanto está implicada la decisión del hombre.

La afirmación o negación del ser es la instalación fundamental diversa del hombre en el orden cósmico; y la instalación en el orden cósmico es la decisión, la opción de cómo yo voy a actuar en mi vida. (...) La conducta de un hombre que niega el ser (el escéptico), es esencialmente diversa de la conducta de un hombre que afirma el ser; (...) es inseparable la actitud vital de la actitud metafísica, y el hombre en la afirmación del ser ya hace, de hecho, su opción ética de la vida.<sup>179</sup>

---

término que a nuestro juicio es sinónimo de deseo inconsciente, en tanto está en la determinación de los síntomas. Por lo tanto, así como Quiles sostiene la inefabilidad del ser, Freud la halla en el deseo inconsciente.

<sup>174</sup> QUILES, Ismael. AFI. Pág. 281.

<sup>175</sup> Ob. cit., pág. 284.

<sup>176</sup> Ob. cit., pág. 86.

<sup>177</sup> Ob. cit., pág. 287.

<sup>178</sup> Ibid..

<sup>179</sup> Ob. cit., pág. 289. Lamentablemente el problema de como la experiencia metafísica es el fundamento de la ética no ha sido desarrollado en forma amplia por Quiles, y no ha publicado escritos que se ocupen

### I.3. EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA EN LA ETAPA ORIENTAL.

#### I.3.1. Los estudios sobre el Budismo.

En los estudios de la filosofía budista, Quiles emplea algunas categorías ya utilizadas en relación a otras concepciones filosóficas en orden a establecer la identidad y la diferencia, tales son: a) Establecer la concepción de hombre en la que se basa la filosofía estudiada, precisando si reconoce tanto el aspecto finito, variable y contingente, como el permanente y eterno. b) Señalar la experiencia humana que se escoge como punto de partida para fundamentar la respectiva concepción del hombre, explicitando que aspectos del hombre nos revela y nos oculta tal experiencia. c) Precisar la idea del Absoluto, y determinar en que medida está influida por la experiencia humana de la que se parte.

##### I.3.1.1. El análisis de la concepción budista del hombre.

El fin principal de los estudios sobre el budismo,<sup>180</sup> parece centrarse desde un comienzo en el problema antropológico. En las primeras publicaciones de Quiles sobre el budismo<sup>181</sup> aparece un subtítulo omitido luego en el libro que recoge dichas publicaciones: decía justamente *Contribución a la Antropología Metafísica Budista*. También en el prólogo de FB se afirma que "el objetivo de nuestro estudio de la filosofía oriental era también conocer su concepción sobre el hombre para compararla con la que habíamos adquirido en Occidente, para revisar ésta y para integrar en ella los

---

principalmente de este problema. Esto no implica que Quiles no haya tenido interés por desarrollar este tema, en el 2º Coloquio Internacional *Filosofía In-sistencial y Educación*, (Bs. As., Depalma, 1981) donde explica como "el *choque óntico* lleva consigo el *choque ético*" (pág. 226). Entre los días 21 y 25 de octubre de 1991, en Valencia y Madrid se realizó el VI Coloquio Internacional de Filosofía Personalista in-sistencial; Quiles había propuesto como tema: *Axiología; Valores Personales y Ética del Hombre de Hoy*, pero no pudo participar del mismo por estar enfermo, ni tampoco envió una comunicación sobre este tema. En la publicación de las Actas del Coloquio se encuentran algunas investigaciones interesantes con respecto a las consecuencias de la Experiencia Metafísica In-sistencial en la Ética.

<sup>180</sup> Quiles observa dos grandes motivaciones que lo llevaron a estudiar el budismo: a) *lealtad con la filosofía misma*, sin dejar de apreciar profundamente la filosofía occidental, considera que esta no ha agotado la experiencia humana integral. "Sentimos siempre la necesidad de salir más allá del horizonte del pensamiento occidental, de asomarnos al otro mundo y ver de cerca la otra experiencia humana. La oportunidad para dicho estudio nos fue ofrecida dentro del intercambio promovido por el *Proyecto Mayor* de la UNESCO para la apreciación mutua de los valores culturales de Oriente y Occidente" (FB, Pág. 8). b) *Acercamiento humano*, "vivíamos, con plena conciencia, la intención de colaborar al mutuo entendimiento entre los dos grandes conjuntos culturales de la humanidad" (Ibid).

<sup>181</sup> Nos referimos a los artículos publicados en *Ciencia y Fe*, titulados «La Doctrina del No-Yo en el Budismo Antiguo»; y «La Doctrina del No-Yo en el Budismo Tradicional y Contemporáneo», Nros. 1-2 (págs. 55-90) y 3-4 (págs. 211-273) respectivamente. Año 18, 1962. En FB, están transcritos con algunas modificaciones, sobre todo en los subtítulos, en la parte 2, págs. 73-162. En adelante citaremos del libro si no se indica lo contrario.



elementos valiosos que encontráramos. (...) A nosotros nos interesó conocer cuál es 'la esencia originaria del hombre', según el Budismo".<sup>182</sup>

El análisis del problema antropológico comienza por centrarse en la doctrina del No-Yo, con el fin de precisar cual es el verdadero yo para el Budismo y que características posee. Quiles dice que el budismo hace un planteo radical de este problema al afirmar que en la experiencia vulgar no queda bien expresado el verdadero yo. Esta idea no es aceptada por Quiles, que siempre consideró que en la experiencia vulgar se vivencia el yo-ontológico. A pesar de ello, aquí se incorpora un elemento nuevo a la epistemología in-sistencial: *En la experiencia vulgar la realidad humana no se experimenta plenamente, e incluso puede experimentarse en forma parcial.*

Quiles observa que en su

...trato con los budistas actuales una de las impresiones más fuertes que he recibido es la persistencia de los maestros y monjes budistas en la creencia del no-yo y en dedicar el esfuerzo de toda su vida a lograr la 'experiencia' de esa doctrina en sí mismos, anulando la natural experiencia de la propia subjetividad.<sup>183</sup>

Agrega así un segundo elemento a su concepción epistemológica: *El hombre puede negar su natural experiencia humana, si adhiere con absoluta convicción a una determinada doctrina. Esta negación se afianza en la medida en que además se realiza una "práctica" que tiende a ocultar la totalidad de la realidad humana.*<sup>184</sup> Tal podría ser la situación de algunos teóricos del yoga y del psicoanálisis.<sup>185</sup>

El estudio de la concepción antropológica budista se hace a partir de una certeza que Quiles mantiene en las dos sistematizaciones que sobre el hombre había hecho hasta ese momento. Tal certeza, consiste en distinguir dos áreas del hombre, una permanente que denominó yo-ontológico e in-sistencia y otra variable y contingente que llamó yo-psicológico y existencia. Quiles tratará de precisar si la filosofía budista reconoce esta distinción, y de que modo es enunciada.

En el análisis de las enseñanzas personales de Buda se concluye que: parece suponerse "...la existencia de un 'sí real' al que contrapone el 'sí ilusorio'. (...) El criterio para saber lo que es el sí real es la 'no permanencia' (...) la inmutabilidad, el no devenir, de donde se sigue la felicidad".<sup>186</sup>

<sup>182</sup> QUILES, Ismael. FB, págs. 9-10.

<sup>183</sup> Ob. cit., pág. 81. En la versión de *Ciencia y Fe*, se precisa que son los budistas japoneses y se emplea el pretérito imperfecto.

<sup>184</sup> El subrayado de nuestro texto indica la importancia que atribuimos a esta afirmación que va a ser instrumento conceptual comparativo entre el yoga y el psicoanálisis. Con respecto al término *práctica*, vamos a entender lo siguiente: Por práctica del yoga nos referimos a todo el proceso ascético que va desde el *yama-niyama* hasta la autoidentificación con el purusha, tal como lo encontramos en los Sutras de Patáñjali, y por práctica del psicoanálisis entendemos la experiencia clínica que adquiere Freud a partir del dispositivo psicoanalítico.

<sup>185</sup> Bercherie, que lejos está de una concepción in-sistencial -pues reconoce su filiación de la enseñanza de Lacan aunque se basa fundamentalmente en el estudio de la obra de Freud- también analiza el nacimiento del psicoanálisis teniendo en cuenta tanto la influencia de la experiencia de la que Freud parte, como la importancia de las teorías con las que Freud intentaba interpretar dicha experiencia. Así Bercherie explica las divergencias de Freud y Breuer con respecto a Janet de la siguiente manera. "La posición particular de Breuer y Freud se apoya en este punto en dos factores: el tipo de enfermos a los cuales ellos trataban y que diferían incuestionablemente de los de Janet (...) y la posición teórica que les es común y que (...) reposa en las concepciones de la escuela de Helmholtz". (BERCHERIE, Paul. *Génesis de los conceptos freudianos*, Bs. As., Paidós 1º Ed. 1988, pág. 294).

<sup>186</sup> Ob. cit., pág. 87.

En la crítica a la teoría de la *serie* se objeta que “en esta teoría lo difícil es salvar la identidad de la serie en sus momentos sucesivos, por cuanto los elementos existentes en este momento son ya otros de los que existían anteriormente”.<sup>187</sup>

Sin agotar los ejemplos dentro de los estudios sobre el budismo antiguo, la preocupación por la distinción entre lo variable y lo permanente se refleja también cuando Quiles subraya la reiterada conclusión de que “la doctrina de la no-alma no es más que una aplicación lógica al caso del hombre de una teoría metafísica general. Porque, no sólo se niega el yo-permanente, sino también la existencia de todo sujeto metafísico en las cosas”.<sup>188</sup> Es decir, no sólo el hombre, sino toda la realidad, inclusive el Absoluto, estaría en un *puro devenir*.

En los análisis del budismo contemporáneo, se continúa con el mismo criterio, pero se agregan algunas fundamentaciones con el fin de relativizar las afirmaciones del budismo. Quiles señala las dificultades que se hallan implicadas en la negación del yo. Una de ellas, se refiere al problema de la percepción y de la memoria.<sup>189</sup> En efecto, si negamos la identidad del mismo objeto percibido en diferentes momentos tenemos que concluir que nuestras percepciones son erróneas. Si no consideramos un área permanente en el yo, el fenómeno de la memoria se nos torna imposible.

Observando que los críticos no se ponen de acuerdo en precisar cual es el alcance de la negación del yo en el budismo, Quiles explicita otro criterio que forma parte de su concepción epistemológica y que ha sido empleado en diversos estudios. “Sin que uno pueda ocultar falsos puntos de vista en la célebre doctrina, se debe tratar de buscar cual es el aspecto profundo de la realidad que se quiere, con tanto esfuerzo, señalar”.<sup>190</sup> En otras palabras, más que desacreditar la doctrina, se debe tratar de analizar la experiencia humana que sirvió como punto de partida, para aprovechar aquellos elementos que se revelan en la misma, y así alcanzar una mejor comprensión del hombre. Este criterio lo emplearemos luego para comparar el yoga con el psicoanálisis.

Las conclusiones a las que llega Quiles con respecto a la doctrina del No-Yo son los siguientes:

1) La negación del yo no es absoluta por los siguientes motivos: a) Se plantea que cada individuo es responsable de sí mismo, y consecuentemente se supone la afirmación del yo. b) Hay en la tradición del dogma algunas mitigaciones al respecto. c) La negación parece posterior a Buda.

2) El budismo parece negar el alma sustancial estática, y de ahí vendría la negación del yo permanente. Es importante señalar aquí, que con esta negación el budismo se estaría oponiendo a aquellas doctrinas que consideran al yo-psicológico como un área permanente, pero queda como interrogante si tal negación puede alcanzar a aquellas doctrinas que como la filosofía in-sistencial diferencian un yo-psicológico que efectivamente es variable y un yo-ontológico que es permanente. Un problema semejante puede encontrarse en las connotaciones del concepto de yo freudiano, que parecen corresponder sólo al yo-psicológico.

---

<sup>187</sup> Ob. cit., pág. 119.

<sup>188</sup> Ob. cit., pág. 125.

<sup>189</sup> Los trabajos citados de Ciencia y Fe, Quiles no presentaba esta dificultad con un subtítulo propio, tal se agregó cuando este escrito fue publicado dentro de FB.

<sup>190</sup> Ob. cit., pág. 156.



3) En el budismo el yo individual está absorbido por el Absoluto. Esta concepción tendría la grandeza de reconocer la raíz divina en todas las cosas, pero tendría también su miseria al negar el yo individual, porque de esta manera se están negando las experiencias más profundas del hombre, y al hombre mismo.

4) La negación del yo posee un sentido religioso, que sólo puede comprenderse conociendo la concepción del Absoluto budista y las principales características de la experiencia del Nirvâna.

### **I.3.1.2. El análisis de la experiencia del Nirvâna.**

#### *I.3.1.2.1. El método budista.*

En el prólogo de FB Quiles explicita los principales motivos por los cuales se interesó por el pensamiento oriental. Anteriormente señalamos que entre ellos estaba el interés antropológico; junto a él encontramos otro motivo que es el considerar la experiencia humana en su totalidad y no sólo como se concibió en occidente.

El empleo del método fenomenológico centrado en la experiencia de interioridad, para analizar las concepciones del existencialismo, dio como resultado que el existencialismo revelaba, a través de la experiencia que tomaba como punto de partida, aspectos reales del hombre, omitiendo otros. Con respecto al budismo sucedería lo mismo, aunque encontramos que la experiencia del Nirvâna revelaría algunos aspectos del hombre tal vez no suficientemente explicitados por la filosofía occidental.

Creemos que una búsqueda de la sabiduría exige el análisis de la experiencia humana integral. esta no ha sido agotada en occidente. Con frecuencia trabajamos los occidentales encerrados en nuestra problemática tradicional, moviéndonos dentro de las mismas categorías conceptuales (...). De esta manera perdemos en realidad, la mitad de la experiencia humana.<sup>191</sup>

Por otra parte, el Budismo despierta probablemente interés en Quiles por proveer una metodología concreta para vivenciar con cierta profundidad una experiencia de interioridad. Tal metodología conduce a estados psicofísicos que poseen efectos dignos de análisis. Quiles se detiene en algunos de ellos, por ejemplo, la experiencia del Nirvâna implica la supresión de la acción. Pero ello no se refiere a la acción corporal, sino a la supresión de la actividad mental, aclarando que

... no es un simple esfuerzo por paralizar la mente, sino por remontarla a su último principio de unidad y experimentarlo, (...). Esta actitud no puede calificarse de no acción, porque implica una acción trascendente, una tensión interior de la cual surge la iluminación de uno mismo, de la esencia de las cosas y del mundo todo. Por eso, a esta actitud de la 'mente unida' la llaman los budistas el 'perfecto conocimiento', la 'sabiduría' o la 'perfecta intuición interior'.<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> Ob. cit., págs. 7-8.

<sup>192</sup> Ob. cit., pág. 183.

Según el in-sistencialismo el Nirvâna lleva a la mente a recogerse sobre el yo-ontológico o in-sistencia, parecería implicar una experiencia del Absoluto, y permite el acceso al conocimiento intuitivo. Tales consecuencias trae, entre otros beneficios, la posibilidad de actuar sin apego gracias a la extinción del deseo.

El método budista a través del cual se consiguen los frutos mencionados anteriormente está influido principalmente por el Yoga.

El Yoga es, antetodo, una 'ascética' corporal y espiritual, independientemente de suyo de cualquier moral, religión o filosofía. Es ante todo un método. Y esto es lo que en realidad parece haber traído el budismo, mejor dicho, éste es el medio hindú por el cual el budismo se insertó en las preocupaciones de su tiempo.<sup>193</sup>

Sin embargo, para Quiles el budismo tiene algunos aportes originales, ellos son: a) La vía media. b) La salvación para todos y c) Meditación racional.

La Vía Media es uno de los aportes más originales de Buda, y surge por cierta disconformidad de Buda con respecto a sus experiencias de ascesis corporal con los yogui de su tiempo. Tal disconformidad se debe principalmente a que esta ascesis no alcanzaba a extinguir la causa del dolor, es decir, el deseo.

Comprendió, entonces, que el método no era ése, sino el perfecto dominio de las pasiones, la aniquilación del deseo por el control de éstas y por su represión directa, ya que el deseo es justamente el origen del dolor. El dominio del cuerpo y del alma, tan necesario para llegar a la liberación, se obtenía, según Buda, no por las asperezas corporales, sino por el control ascético de la conducta total del hombre.<sup>194</sup>

Con respecto a la expresión meditación racional, Quiles no quiere decir que tenga carácter discursivo, lo cual sería incorrecto, sino que quiere destacar que "en el Nirvâna budista la religiosidad puede parecer totalmente ausente, o mejor, como puesta entre paréntesis para los efectos prácticos del método".<sup>195</sup>

El hecho de que el Nirvâna sea una experiencia inefable tiene la consecuencia de que se hallan diversas caracterizaciones de la misma. No obstante, según Quiles, los budistas parecen estar de acuerdo en lo siguiente: a) Es la idea central del budismo. b) Es el *bien supremo* al que se puede aspirar. c) Es la *liberación* del hombre, y por lo tanto, supone la *extinción* del deseo, que es la causa del dolor. d) Es estado de felicidad. e) El método para acceder al Nirvâna se resume en dos aspectos: ascetismo ético y meditación.

Con respecto al ascetismo ético, Quiles destaca de la enseñanza de Buda que "Subrayó la necesidad de un ascetismo moral, que refrenara las pasiones y deseos desordenados. La rectitud de la vida, la presencia de ánimo, el autocontrol y la sobriedad son el método indispensable para llegar al Nirvâna".<sup>196</sup> Y, sobre el segundo aspecto del método, la meditación, Quiles afirma:

<sup>193</sup> Ob. cit., pág. 237.

<sup>194</sup> Ob. cit., pág. 239.

<sup>195</sup> Ob. cit., pág. 240.

<sup>196</sup> Ob. cit., pág. 246. Con respecto al método, no podemos dejar de señalar la posible influencia de estos estudios en la obra *Filosofía de la Educación Personalista* (Obras 5), donde Quiles introduce las categorías de autoconciencia, autocontrol, y autodecisión, como medios indispensables para poder acceder a la experiencia in-sistencial. En efecto, reconociendo Quiles que el budismo en su doctrina no coincide con el in-sistencialismo, acepta que la experiencia del Nirvâna tiene elementos comunes con la experiencia in-sistencial, a tal punto que ambas serían una experiencia metafísica y una experiencia mística a pesar de tener algunas diferencias. Entre los elementos comunes, se encuentra una semejanza en cuanto a los medios que se requieren para llegar a esas experiencias. En este sentido creemos que los estudios sobre el



La meditación es necesaria, tanto para el autocontrol como para lograr la concentración necesaria, para alcanzar la 'intuición final', la mirada profunda de la realidad de las cosas, que es el Nirvâna. Meditación, concentración, intuición parecen ser los grados requeridos para llegar al Nirvâna.<sup>197</sup>

### *1.3.1.2.2. El nirvâna como Experiencia Metafísica y Mística.*

Para Quiles "el Nirvana, pues, aparece claramente como un acto de conocimiento, de un conocimiento extraordinario, pero que debe describirse ante todo como iluminación de la mente, de la cual ésta tiene plena conciencia en el momento de la iluminación y después de ella".<sup>198</sup> El carácter extraordinario que posee el conocimiento al que se accede a través del Nirvâna, consiste en que

se trata aquí de un conocimiento vivido, sin imágenes, ni pensamientos determinados, sin la representación de objetos aislados y definidos, sino solamente la vivencia consciente de la propia realidad y del universo en que me hallo inserto (...). Los budistas, y particularmente el budismo Zen, distinguen entre la meditación discursiva (dhyâna) y la meditación intuitiva o contemplativa sin actividad de pensamientos que es más bien un vivir consciente (prajña). Sólo cuando se llega a este estadio se ha logrado la iluminación, la verdadera sabiduría, que destruye la ignorancia (Avidyâ).<sup>199</sup>

Cabe aclarar, que el Nirvâna supone la supresión de la actividad mental ordinaria, pero no se identifica con la inconsciencia.

No se trata de un estado de inconsciencia, (...) estamos ante un tipo de conocimiento especial, el conocimiento en que el sujeto y el objeto están trascendidos como polos opuestos, en que la realidad íntima del hombre se ha revelado y hecho patente al hombre mismo.<sup>200</sup>

El Nirvâna es para Quiles una experiencia metafísica<sup>201</sup> porque entre sus frutos encontramos una "visión de la unidad del universo en la cual yo me encuentro inserto".<sup>202</sup> Es interesante ver como Quiles aquí analiza la relación entre experiencia personal y cosmovisión, al mostrar como Buda primero tiene la intuición inicial "de la transitoriedad de todo el mundo visible, mundano temporal".<sup>203</sup> Y luego la intuición final que alcanzó

debajo del árbol sagrado en Gaya y ella consistió, evidentemente, en una comprensión última de la existencia humana y de su ubicación en el universo. Es decir, en el descubrimiento de la realidad última de la raíz del ser de todas las cosas, o, en términos filosóficos, del 'ser en cuanto ser'. Ahí

---

budismo, llevaron a Quiles a explicitar más la necesidad del autocontrol para poder acceder a la experiencia in-sistencial, puesto que, como indica la presente cita, esta es una afirmación central en la doctrina de Buda

<sup>197</sup> Ibid. Esta concepción de la importancia de la meditación tiene cada vez más influencia en el pensamiento de Quiles, considerándola hasta el final de su obra un elemento indispensable del método de interioridad in-sistencial.

<sup>198</sup> Ob. cit., pág. 259.

<sup>199</sup> Ob. cit., pág. 260.

<sup>200</sup> Ob. cit., pág. 265.

<sup>201</sup> Cfr. I.2.5.

<sup>202</sup> Ob. cit., pág. 265.

<sup>203</sup> Ob. cit., pág. 268.

descubrió que la existencia humana empírica, es decir, tal como nosotros la experimentamos, es dolor; que la liberación del dolor se obtiene mediante la liberación del deseo; y que este es la causa de la existencia transitoria y dolorosa (samsâra); ésta, en consecuencia, no es más que una realidad precaria y, por así decirlo, aparente.<sup>204</sup>

Quiles, con recurrencia, señala que Buda llega a esta concepción a través de una intuición o experiencia inmediata, que modifica su relación con el mundo.

Lo característico de la experiencia metafísica oriental y particularmente del Nirvâna budista es que dicha experiencia (...) no se detiene en una contemplación o simple experiencia de la realidad de uno mismo en su más íntimo ser, sino que se trata de 'vivir' esta realidad en todas sus consecuencias (...). Por eso el Nirvâna se busca y se realiza como la transformación que instala al hombre en un mundo nuevo, en el mundo de la realidad última, (...). Por eso también el Nirvâna trae luego necesariamente aparejada una transformación total de la actitud del hombre en la vida...<sup>205</sup>

En relación a esta actitud, hay que considerar algunos efectos conscientes del nirvâna: a) La experiencia de unidad íntima que emparenta a todos los seres. b) Libertad ante toda atracción buena o mala. c) Autocontrol y paz. d) *Estar más allá del tiempo y del espacio.*

Con respecto a las consideraciones del Nirvâna como experiencia mística comenzaremos por precisar los principales elementos que para Quiles constituyen lo místico: 1) Experiencia de intimidad y unión directa, 2) con el principio fundamental del ser; 3) lo cual constituye un modo de existir y conocer diversos y superiores del normal. Estos elementos se hallan tanto en la mística cristiana que es sobrenatural, como en la mística natural, que se diferencia de otras místicas (cristiana, hindú, mahometana, etc.) por no poseer una dirección religiosa explícita. A pesar de ello, dentro de las distinciones que Quiles hace con respecto a los tipos de conocimiento, la experiencia del Nirvâna ocupa un lugar importante.

Esta peculiar descripción y análisis de Quiles del Nirvâna como conocimiento místico natural, está presuponiendo la distinción que ya hiciera de tres tipos de conocimiento: a) Filosófico. b) Metafísico. c) Místico.

El *conocimiento filosófico teórico* es el conocimiento especulativo del ser y de sus últimas explicaciones; el conocimiento filosófico propio de la *experiencia metafísica* es el conocimiento vivido del ser y de sus últimas explicaciones, pero dentro todavía del plan normal; el *conocimiento de la mística*, la experiencia mística propiamente tal, es el conocimiento vivido del ser y de sus últimos fundamentos, pero de un modo supranormal.<sup>206</sup>

La experiencia del Nirvâna produce un conocimiento que se ubica en los dos últimos niveles.

Esta distinción, permite comprender las afirmaciones que Quiles hace cuando se refiere al tema experiencia metafísica y esencia del hombre. Ahí se afirma que el hombre común en un grado mínimo accede a la experiencia metafísica. El filósofo se diferencia de esta porque la experiencia "la hace más luminosa, con una autopresencia más clara y, por ende, más actuante".<sup>207</sup> El místico, accede a la misma experiencia pero en un grado superlativo.

<sup>204</sup> Ob. cit., pág. 269.

<sup>205</sup> Ob. cit., pág. 272-273.

<sup>206</sup> Ob. cit., pág. 292.

<sup>207</sup> Ob. cit., pág. 293.



La vivencia esencial del hombre común, que se experimenta a sí mismo en su realidad y en su situación en el universo, lo cual es la experiencia metafísica, es, en el fondo, la misma experiencia que el místico tiene, sólo que éste la vive en un grado superior.<sup>208</sup>

Ahora bien, ¿producen los mismos efectos estos tipos de experiencia? Sí, en cuanto transforman

íntimamente la vida y el ser de quien tiene plena conciencia de su experiencia del yo hasta su última y auténtica realidad, lo sabe distinguir del yo superficial y pasajero, y sabe ubicarse dentro del conjunto de seres del universo y en sus relaciones con los mismos.<sup>209</sup>

Esta interpretación de Quiles está influida por su concepción del hombre. En efecto, aquí se quiere mostrar que el Nirvâna es una experiencia que hace patente la distinción entre el yo-psicológico y el yo-ontológico. Por eso, Quiles emplea la expresión Nirvâna consciente, apartándose de las interpretaciones budistas del Nirvâna que niegan al yo por tener presupuestos antropológicos diferentes. Estos presupuestos serán refutados con el siguiente argumento:

En síntesis, y hablando en términos generales respecto de todo el fenómeno místico: o el yo estaba presente a sí mismo o no lo estaba. Si no estaba presente, no podría acordarse de la experiencia. Y si lo estaba, entonces el yo no se habría perdido totalmente a sí mismo y conservaba la conciencia fundamental de sí, como tal yo individual, distinto de los otros.<sup>210</sup>

Es decir, no se desconoce que cuando se experimenta el Nirvâna el sujeto deja de identificarse con el yo ilusorio; pero sólo reconociendo la existencia del yo-ontológico podemos explicar que la experiencia sea consciente y pueda recordarse.

Otros efectos de la experiencia del Nirvâna pueden reconocerse a través de las técnicas que se emplea para llegar a ella. Quiles, siguiendo a Mircea Eliade afirma que Buda experimentó el Nirvâna a través de las técnicas de la meditación yoga. Los estadios del proceso místico propio del yoga son descriptos en esta obra citando a Gardet; para precisar los efectos de este proceso escogeremos luego otras fuentes, algunas recomendadas por el mismo Quiles. Esto lo haremos cuando confrontemos dichos efectos con los del psicoanálisis.

### **I.3.1.3. Experiencia humana y concepción del Absoluto.**

En las conclusiones de este análisis de Quiles, hallamos un elemento que no sólo es clave en la configuración de la epistemología in-sistencial, sino que es uno de los criterios epistemológicos más útiles para confrontar el yoga y el psicoanálisis. Quiles explica las aparentes contradicciones dentro de la doctrina budista de la siguiente manera: "En realidad, se trata de *fórmulas*, las cuales, tales como están expresadas, *no son contradictorias*, sino que responden a diversos niveles de la experiencia o de la vida humana".<sup>211</sup>

<sup>208</sup> Ibid.

<sup>209</sup> Ob. cit., pág. 294.

<sup>210</sup> Ob. cit., pág. 300.

<sup>211</sup> Ob. cit., pág. 483. El subrayado es nuestro.

Este criterio, será empleado más adelante para explicar desde la Epistemología In-sistencial las aparentes oposiciones que existen entre ciertas afirmaciones de la doctrina psicoanalítica y la del yoga. Además, queremos ir más lejos, afirmando que también entre el yoga y el psicoanálisis vamos a encontrar que ciertas fórmulas aparentemente contradictorias se complementan, sucediendo algo análogo a lo que encontramos, según Quiles, dentro del budismo, “las fórmulas no son en sí contradictorias ni opuestas, sino que se *complementan*”.<sup>212</sup> Para nosotros, la doctrina freudiana tendría una dificultad semejante a la que Quiles encuentra en la doctrina del Absoluto impersonal budista. “En síntesis, la doctrina del Absoluto impersonal, en que el budismo insiste, no es en sí errónea. Refleja sólo un aspecto, verdadero, pero parcial, de la experiencia humana total”.<sup>213</sup>

### I.3.2. La experiencia de Quiles en la meditación budista.

La práctica de la meditación budista llevó a Quiles a una experiencia in-sistencial con matices que pasaremos a detallar. Para precisar tales matices, es necesario observar como Quiles describe una de sus experiencias in-sistenciales y confrontarla con la que le posibilitó la meditación budista.

La descripción mencionada surge en un diálogo de Quiles con un maestro del budismo zen. Transcribimos parte de este diálogo donde Quiles solicita que se le describa la experiencia del Nirvâna recibiendo siempre la respuesta de que *hay que experimentarlo*.

-Hay dos Satori o dos Nirvâna: o, mejor dicho, dos interpretaciones del Nirvâna, según deduzco de lo que voy oyendo entre budistas. Uno es el estado de no conciencia; el otro es una experiencia consciente de la última realidad de sí y del orden universal de las cosas.

-Este último -me contesta con resolución.

-Yo creo que este último Nirvâna ya lo he experimentado. Justamente -continúo ante un gesto de cierta curiosidad de mi interlocutor-, recuerdo perfectamente el momento en que tuve una experiencia vivida de la íntima realidad de mi ser y a la vez del orden cósmico. Estaba escribiendo uno de mis estudios de filosofía sobre el existencialismo. me preguntaba por qué los existencialistas con tanta frecuencia nos han dejado filosofías negativas acerca del hombre con una marcada tendencia pesimista. En ese momento me pareció ver el desvío esencial en que el existencialismo, como tal, se hallaba, porque no había captado la esencia última del hombre, su más última realidad. Y esta última realidad se me apareció entonces como experimentada en mí mismo, de una manera tan viva, patente y vivida, que después no he tenido lugar a duda acerca de que había tocado el fondo de la realidad humana. Capté ésta entonces como totalmente unida o unificada en sí misma y pronuncié la palabra “In-sistencia”, mi realidad individual está toda en sí y está toda unida con el universo. En otras palabras, tuve lo que he llamado después la intuición in-sistencial de la realidad última del hombre y de su inserción en el orden universal. ¿No es esto un verdadero Satori?

El maestro me ha seguido muy atentamente, con un gesto de extrañeza, pero a la vez de simpatía y de complacencia. Sin embargo, ante mi última pregunta, se echa a reír y me dice:

-No, éste no es un verdadero Satori; éste es un falso Satori.

-¿Por qué? -le pregunto yo.

<sup>212</sup> Ob. cit., pág. 485.

<sup>213</sup> Ob. cit., pág. 487.



-Porque este Satori o Iluminación le vino a usted "pensando", es decir, del pensamiento, de la mente; el verdadero Satori viene del fondo del estómago.<sup>214</sup>

De este diálogo se pueden extraer importantes conclusiones: En primer lugar, puede notarse que el punto de partida de Quiles en la segunda etapa de su pensamiento, es decir, la experiencia in-sistencial, no posee las características de una experiencia mística en tanto no es una vivencia en *alto voltaje*<sup>215</sup> -como lo expresa Quiles-. En segundo lugar, puede verse que es posible acceder a un conocimiento de la esencia del hombre, de la realidad y del Absoluto, sin llegar a ese estado de 'alta tensión' propio de los místicos. Esto es lo que parece haberle sucedido a Quiles cuando accede a la intuición in-sistencial. En tercer lugar, parece ser que la meditación budista enriquece la experiencia in-sistencial aportándole algunos elementos, tales son: a) Permanencia prolongada en un estado de quietud corporal y postura erecta. b) Concentración en la respiración que posibilita la unión entre la mente y el cuerpo. c) Ausencia de actividad mental. d) Anulación de los impulsos interiores.

Quiles, en *Mi experiencia de la meditación budista*,<sup>216</sup> reconoce estos aportes y describe los efectos que sobre él ha producido la práctica de la meditación budista. Primero, no sin dificultades, Quiles consigue la quietud corporal pudiendo superar el dolor que suele implicar la postura de meditación. Luego, consiguió detener la actividad mental a través de la concentración en la respiración.

Después de varias horas de paciente y sosegado ejercicio, pude comprobar, primero, la eficacia del mismo para limpiar el campo de la conciencia de todos los pensamientos extraños. Es posible concentrar la atención en la respiración, y mantener esa actitud de autoconcentración, sin presencia de otros pensamientos o imágenes durante un buen rato.<sup>217</sup>

<sup>214</sup> Ob. cit., pág. 264-265.

<sup>215</sup> Esta expresión es utilizada por Quiles para diferenciar la *experiencia metafísica* y la *experiencia mística*. El maestro budista le mostró a Quiles que lo que él entendía como *Satori*, era una experiencia metafísica pero no mística. Ante esto, Quiles necesita diferenciar su intuición in-sistencial, que hasta ese momento sólo tenía el alcance de una experiencia metafísica, de la experiencia del Satori o Nirvâna. Quiles establece la diferencia de la siguiente manera: "La vivencia esencial del hombre común, que se experimenta a sí mismo en su realidad y en su situación en el universo, lo cual es la experiencia metafísica, es, en el fondo, la misma experiencia que el místico tiene, sólo que éste la vive en grado muy superior. De esta manera el plano de la mística no es, estrictamente hablando, sino la realización, en grado superlativo, diríamos 'en alto voltaje', de la experiencia esencial humana" (FB, pág. 293).

Con respecto al concepto de experiencia mística, Quiles no comparte la distinción de Rudolf Otto que halló en *Mysticism East and West*, Collier Books, New York, 1962, pp. 33-34. Según R. Otto, *metafísica* es *conocimiento del Ser* y *mística* es *conocimiento del Ser Beatífico*. Tampoco, acepta la concepción predominante en la que todo fenómeno místico implica el influjo sobrenatural de la gracia. Quiles parte de la definición de Lalande, en su célebre *Vocabulaire* de donde extrae los siguientes elementos distintivos: "1) experiencia de intimidad y unión directa; 2) con el principio fundamental del ser; 3) lo cual constituye un modo de existir y conocer diversos y superiores del normal" (FB, pág. 281), y define lo místico de la siguiente manera: "es lo que se refiere a la 'unión inmediata' con el Absoluto, por un modo superior al normal de existencia y de conocimiento, que es fundamentalmente una experiencia profunda y viva de la presencia del Absoluto y de la unión con Él". (FB, pág. 282) El espíritu de esta definición no es negar el imprescindible influjo sobrenatural de la gracia en las experiencias místicas cristianas o pertenecientes a religiones que tienen como objeto un Dios personal. Quiles busca el modo de poder considerar al Nirvâna como experiencia mística, y a su vez distinguirla de la experiencia mística cristiana; por eso adopta la expresión *mística natural* que aparentemente la toma de A. Mager en su trabajo *Mystick* publicado en la 1ª Ed. del "Lexikon für Theologie u. Kirche", (Herder, Freiburg, 1935, vol. VII, col. 406). Quiles cita también la obra de Mager, *Mystick als Lehre und Leben* (Tirolia-Verlag, Innsbrück, 1934), y a Karl Rahner, que admitía lo mismo que Mager una mística natural.

<sup>216</sup> Publicado en *Estudios*, N° 556, 1966, 407-414.

<sup>217</sup> Ob. cit., pág. 412.

A partir de este logro, Quiles comienza a concentrarse en su *koan*<sup>218</sup>

Mi 'koan' o problema fijo fue el verdadero yo'. La presencia de la fórmula tiende a revelar la realidad misma. Tal vez, por mi hábito de reflexión filosófica, no me fue difícil descubrir y, sobretodo 'sentir' ese fondo humano del yo del cual surge toda la actividad o en el cual incide todo el mundo exterior. (...) Aquí me encontré con lo que, a través de mis reflexiones filosóficas, he ido llamando la 'in-sistencia' como la esencia originaria del hombre.<sup>219</sup>

Es importante recordar aquí que el diálogo citado anteriormente entre Quiles y el maestro budista, permitía ver que la experiencia in-sistencial que Quiles había tenido como punto de partida en la etapa anterior de su pensamiento, no poseía esta característica de ser una experiencia inmediata obtenida a través de la quietud corporal y la supresión de la actividad mental. Podría afirmarse que en la etapa in-sistencial el punto de partida era lo que el mismo Quiles llamó una experiencia metafísica; en cambio, en la etapa de la *Síntesis de Oriente-Occidente* el punto de partida es la experiencia mística<sup>220</sup> a la que Quiles accede en el contexto de la meditación budista y la práctica del yoga, prácticas que incorporará permanentemente en las sucesivas reediciones de su experiencia in-sistencial. Sin embargo, la experiencia de interioridad realizada en el contexto de la meditación budista, está influida por las experiencias anteriores de Quiles y por su cosmovisión. Dicho influjo puede reconocerse en el siguiente texto:

Mi experiencia (...) me llevaba más allá del horizonte budista y no sólo incluía mi afirmación personal, cada vez más acentuada en el orden del universo, sino también la relación de mi realidad individual y de este orden cósmico experimentado, con su origen primero. Pero este origen primero del cosmos, en el cual todo parece sustentarse y lograr su unidad, lo vivo más como infinitamente personal e infinitamente determinado, que como el indiferenciado absoluto negativo que me describían mis amigos maestros budistas. En una palabra, el proceso psicológico de la meditación budista me había llevado más bien a una experiencia como la descrita por San Agustín en el Libro décimo de sus Confesiones.<sup>221</sup>

<sup>218</sup> Este término significa *problema*, y se le da al practicante para que lo tenga como punto de concentración. Se caracteriza por ser una fórmula breve y contradictoria.

<sup>219</sup> Ob. cit., pág. 412.

<sup>220</sup> Es difícil precisar si Quiles consideraría su experiencia como mística natural o sobrenatural, sería natural en tanto ha accedido a través de los medios de ascesis que le proporcionó el budismo, y sería sobrenatural en tanto por su cosmovisión introduce el elemento religioso de un Dios personal y salvador que está ausente en el budismo. La dificultad para considerarla una experiencia mística sobrenatural, es que no sabemos si Dios actuó con su gracia en el modo especial que lo hace con los místicos, o sólo en el grado común en que interviene en toda experiencia religiosa.

<sup>221</sup> Ob. cit., pág. 412. Con esta afirmación Quiles muestra el elemento de la presencia del Dios personal en su experiencia. Para apreciar mejor la comparación con la experiencia de San Agustín, remitimos a nuestro comentario sobre la IA (Cfr., I.2.3. págs. 33-37). Además, no podemos dejar de señalar algunos elementos del libro X de las *Confesiones* de San Agustín, en cuanto a los obstáculos que hay que superar, y los medios que se requieren, para alcanzar la experiencia de Dios. Entre otros, caben mencionarse: a) la imposibilidad de acceder a través de lo sensitivo (cap. 7, pág. 249), b) tener que trascender la memoria (cap. 17, pág. 261), c) la superación de las tentaciones libidinosas (caps. 30-36, págs. 273-286.) d) la necesidad del acto de interioridad (cap. 40, pág. 293). Citamos de la Ed. de Sarpe, Madrid, 1985. En cuanto a la memoria, San Agustín se acerca a Patánjali en cuanto que este último, como veremos en el capítulo sobre identificación, la considera una modificación mental que impide la autoidentificación, esto puede explicar uno de los motivos por el cual Quiles consideró provechoso incorporar algunos elementos del Yoga a su ascesis.



### I.3.3. La concepción de Quiles acerca del Yoga.

En este período se encontrarán referencias al yoga en diversas publicaciones, para nuestros fines es suficiente que nos remitamos a la última edición ampliada de *¿Qué es el Yoga?*.<sup>222</sup> En esta sección, vamos a reducirnos a la concepción del Yoga de Quiles, en el último período, prescindiendo de toda literatura primaria y secundaria del texto. En *¿Qué es el Yoga?* puede reconocerse, como hemos observado en otros trabajos, tres temas centrales: a) La concepción del hombre. b) La concepción del Absoluto. c) La descripción del proceso psicofísico que desemboca en la liberación yoga.

#### I.3.3.1 La concepción de hombre.

El Samkhia es el sistema filosófico que sirvió de base al Yoga. Según esta concepción el hombre está compuesto por dos elementos: la conciencia y la materia. La conciencia, denominada Purusha, "por su naturaleza es omnisciente, eterna, feliz, inmutable; pero por su unión al cuerpo pierde la conciencia de sí y aparece como sujeta a las mutaciones, a la infelicidad y a la sucesión temporal, inclusive a la reencarnación en varias existencias dolorosas".<sup>223</sup> Las consecuencias de esta unión llevan al purusha a producir los conocimientos sensorial y mental, apareciendo la mente (manas), el yo (ahamkara) y la inteligencia (buddhi).

El Yoga, tal como lo concibe Patañjali, basándose en el sistema del, Samkhia va a diferenciar el yo ilusorio y el yo real. El yo real o Purusha se confunde con el yo ilusorio al sumergirse en la materia. Por la unión con la materia se producen los órganos de percepción sensibles e intelectuales.

Los elementos intelectuales están formados por el conjunto de actividades superiores espirituales del hombre que se denominan 'mente' (citta). La mente tiene tres órganos del conocimiento, que el yoga ha tomado también de la filosofía samkhya. El *intelecto* o *buddhi*; el *yo consciente* o *fenómeno*, tal como aparece y lo experimentamos en la conciencia, que no es el verdadero yo sino un yo ilusorio y que se denomina *ahamkara*; y finalmente el conocimiento superior llamado *manas*.<sup>224</sup>

#### I.3.3.2. La concepción del Absoluto.

El samkhia, originariamente teísta, es una filosofía atea en tanto considera que puede entenderse todo el proceso de la vida cósmica sin referencia a Dios. En cambio

<sup>222</sup> QUILES, Ismael. *¿Qué es el Yoga? Filosofía, mística y técnicas yogas*. Obras, Tomo 11, 3ª Ed, 1987, Ampliada. 1ª Ed. 1971. Editorial Columba.

<sup>223</sup> Ob. cit., pág. 23.

<sup>224</sup> Ob. cit., pág. 28.

Patáñjali reconoce la existencia de Dios, y además, afirma que la devoción al mismo es uno de los mejores medios para alcanzar la liberación.

Para Quiles, Dios

aparece en la filosofía de Patáñjali vagamente expresado, a veces identificándolo con el último principio indeterminado de todos los seres, a veces como un alma suprema privilegiada que tiene a su cargo el devenir cósmico, que ordena las relaciones entre las almas individuales y la materia, y por cuya devoción las almas alcanzarían el conocimiento de sí mismas y la liberación.<sup>225</sup>

Puede observarse que aquí Quiles analiza el Yoga teniendo presente la descripción del Absoluto que hizo en sus estudios sobre la filosofía budista (Cfr. I.3.1.). Incluso la cita parece implicar el interrogante de si la concepción de Patáñjali está más próxima al Absoluto budista o al Dios personal propio de las religiones reveladas.

Pero si esta liberación o samadhi consiste en una simple identificación del alma con el principio absoluto indiferenciado monista y panteísta, o, en fin, si dicha unión es un contacto con el alma o el divino Uno personal, eso no queda en manera alguna aclarado en la filosofía de Patáñjali.<sup>226</sup>

Los principales efectos de la práctica del yoga serán precisados cuando se los confronte con los del psicoanálisis. Acá sólo mencionaremos algunas apreciaciones de Quiles.

### **I.3.3.3. Principales características del éxtasis Yoga.**

Para Quiles la experiencia yóguica suele desembocar en un estado místico.

No dudamos de que, con frecuencia, nos hallamos ante fenómenos de conocimiento superior, en los cuales el ambiente religioso es sincero y es efectivo. A veces el fenómeno se mantiene más acá de lo religioso, en un plano psicológico en que se ponen en tensión las fuerzas de la mente. Pero también a veces la experiencia coincide con un estado místico. Recordemos que mística se refiere siempre a la experiencia del Absoluto, y lo Absoluto es Dios.<sup>227</sup>

En este sentido es parecida a la del Nirvâna, inclusive Quiles encuentra una semejanza entre las doctrinas budista y yoga en cuanto a la interpretación que hacen de la experiencia que poseen como punto de partida. "La persistente doctrina yoga de que la pérdida de la individualidad es real, y que la unión es sin distinción, (...) tiene dos grandes dificultades ...".<sup>228</sup> Para señalar la más importante de las dos, Quiles recurre otra vez al término experiencia en el mismo sentido en que lo empleó para objetar a los teóricos budistas sobre este problema.

Esta doctrina de la 'identificación' del alma con Dios, que los místicos yogas repiten literalmente, es inadmisibles aun desde el punto de vista de la experiencia. Jamás se puede hablar de tal experiencia. Los propios yogas describen o tratan de describir su éxtasis y tienen conciencia de él. Ahora bien, si les queda la conciencia del éxtasis, es una señal evidente de que en la experiencia permaneció el yo individual presente, la conciencia individual. Ello implica que la unión no fue

<sup>225</sup> Ob. cit., pág. 32.

<sup>226</sup> Ob. cit., pág. 33.

<sup>227</sup> Ob. cit., pág. 73. Sobre el concepto de experiencia mística en Quiles ver las notas 36 y 41.

<sup>228</sup> Ibid.



identificación, sino contacto, presencia e intimidad espiritual muy parecida a la de dos almas que se sienten unidas por el amor la una a la otra.<sup>229</sup>

En síntesis, para Quiles el éxtasis del yoga es semejante a la experiencia del Nirvâna, en cuanto son una experiencia mística. Además, las dos experiencias no han sido correctamente interpretadas en sus respectivas doctrinas.

#### I.3.4. Experiencia mística y cosmovisión.

La relación entre experiencia personal y cosmovisión es un tema presente en las tres etapas del pensamiento de Quiles. Acá se presentarán las conclusiones a las que Quiles llega en el estudio comparativo entre Teilhard de Chardin y Aurobindo. Tales conclusiones serán utilizadas también para construir el marco epistemológico insistencial que se utilizará para la confrontación del yoga y del psicoanálisis.

Las investigaciones sobre Teilhard y Aurobindo están hechas con los mismos criterios que se emplearon en los estudios de otras concepciones filosóficas. Puede observarse aquí también la importancia que se le da a la experiencia personal que está en el punto de partida de las concepciones de Teilhard y Aurobindo, agregándose, ahora en forma más explícita, la idea de comparar experiencias diversas con algunos elementos comunes, y precisar la proyección de tales elementos en las coincidencias teóricas de los pensadores comparados.

Además del análisis de la experiencia personal que sirve como punto de partida, Quiles se centrará en el problema antropológico.

El estudio comparado de experiencias humanas, así como de sus respectivas formulaciones, es para nosotros un elemento valioso para comprobar cuáles son los rasgos fundamentales del hombre y del ideal que, como individuo y sociedad, debe orientarlo. (...) En realidad, éste ha sido un medio para profundizar nuestras investigaciones filosóficas personales sobre la esencia del hombre mismo, su sentido y su destino. No eran las personas y las ideas de Aurobindo y Teilhard las que en primer término nos interesaban, sino los temas del hombre,...<sup>230</sup>

El aspecto más importante de este estudio comparativo, es que Quiles muestra como la experiencia mística puede transformar una cosmovisión. En efecto, las coincidencias entre Aurobindo y Teilhard se explican por

el hecho de que las *experiencias personales* de ambos autores llegaron a un nivel similar de las vivencias profundas, y, por ello, era lógico que llegasen a conclusiones y aun formulaciones muy parecidas.<sup>231</sup>

Tales vivencias profundas producen una transformación principalmente en las concepciones del hombre, la sociedad, y la realidad. La vivencia de Aurobindo consistió en una experiencia de pleno silencio, realizada en el contexto de un retiro Yoga, guiado

<sup>229</sup> Ob. cit., pág. 74.

<sup>230</sup> QUILES, Ismael. *El Hombre y la Evolución según Aurobindo y Teilhard*. Ediciones Depalma, Bs. As., 1º Ed. 1976, Colección "Oriente-Occidente", pág. XVII.

<sup>231</sup> Ob. cit., pág. XIX.

por el maestro Vishnu Bhaskar Lele. Los efectos de esta vivencia Quiles los describe de esta forma.

Llega a comprender que fracasará una revolución que pretende cambiar el exterior de la sociedad, sin cambiar primero el interior de los hombres. Con estos hombres actuales no podremos lograr la sociedad ideal que aspiramos. Primero hay que preparar el espíritu. Por eso abandona la lucha exterior y la revolución violenta, para dedicarse a trabajar por la transformación espiritual de los hombres: camino más lento, pero en el fondo más eficaz, y el modo más adecuado de llegar a esa sociedad más justa a que aspiramos.<sup>232</sup>

La experiencia personal de Teilhard de Chardin tuvo lugar en los estudios de teología. Antes de los mismos poseía una concepción estática del mundo.

Pero, al final de sus estudios de teología, durante los cuales de una manera especial sintió su pasión por el Absoluto y por el ser universal, descubrió también en el cosmos el sentido de unidad y de evolución. Sintió entonces más vivamente la conciencia cósmica y descubrió en la evolución la explicación más adecuada del universo. 'Yo tenía 30 años, dice el mismo Teilhard, cuando, abandonando el viejo dualismo estático, me sentí dentro de un universo en evolución dirigida. ¡Todo se dió vuelta! se vinieron abajo las nociones adquiridas y experimenté la apertura hacia la cosmogénesis'.<sup>233</sup>

La intuición de lo que Quiles llama la *unidad cósmica*, tiene en Aurobindo y Teilhard una característica propia fruto del tipo de vivencia que han tenido.

El punto de partida de nuestros autores es, tal vez, una intuición de tipo místico, una especie de 'experiencia' profunda de las relaciones que entretejen toda la trama del cosmos y una captación de cierto principio de unidad universal por debajo de la aparente multiplicidad de los fenómenos. (...) Esta intuición adquiere, sin duda, en ellos un carácter místico, en el sentido estricto, en cuanto implica una experiencia interior de presencia y contacto con un Principio Absoluto universal, que sostiene y anima la esencia de todos los seres, dentro de un plan inteligentemente trazado y que se va cumpliendo por diversas etapas evolutivas hacia un final ideal del cosmos y de la humanidad.<sup>234</sup>

Puede observarse entonces como las coincidencias en la interpretación de la realidad, se deben a la influencia que tuvo en estos pensadores las respectivas experiencias místicas. Esto puede verse también en las diferencias que encuentra Quiles cuando compara la concepción de Teilhard con las de Julián Huxley y la de Aurobindo.

En el caso Teilhard-Huxley ha sucedido lo siguiente: aunque ambos partían de premisas distintas (paleontólogo cristiano uno y biólogo racionalista el otro), cuando uno y otro encaran un mismo plano de la experiencia 'sin prejuicios', es natural que den la primacía a los fenómenos más relevantes detectados en la experiencia y que lleguen a las mismas conclusiones. (...) Huxley (...) se limitó, desde un principio al nivel de naturaleza biológica, negándose a reconocer que alcancemos por la experiencia un plano de realidad superior o más profundo que el de la naturaleza biológica misma. En cambio, Teilhard y Aurobindo, a través de los mismos fenómenos inmediatos de la naturaleza, han descubierto un *nivel superior de la realidad*, hacia la que se prolonga el impulso mismo de la evolución: este plano de una realidad trascendente y sobrenatural ha sido el campo de experiencia común de Teilhard y Aurobindo, y era natural que en él descubriesen los mismos fenómenos y llegasen a ciertas conclusiones coincidentes.<sup>235</sup>

<sup>232</sup> Ob. cit., pág. 4.

<sup>233</sup> Ob. cit., pág. 7. El recuerdo de Teilhard, Quiles lo cita de G. Maglorie-H. Cuypers, *Teilhard de Chardin, l'homme et l'oeuvre*, Éd. Universitaires, Paris, ps. 24-25.

<sup>234</sup> Ob. cit., pág. 28.

<sup>235</sup> Ob. cit., pág. 143.



Pueden observarse aquí que los planos de la realidad a los que se refiere Quiles no son igualmente accesibles, Huxley accede a uno de ellos y los describe coincidentemente con Teilhard, escapándosele el otro plano al que accedieron Teilhard y Aurobindo. Esto no invalida las afirmaciones de Huxley, sólo que debe tenerse en cuenta que no describen la totalidad de la realidad. Esta apreciación de Quiles lleva a plantear el siguiente interrogante: ¿Cómo se accede a este plano de la realidad? La respuesta in-sistencial a esta pregunta puede encontrarse en *¿Cómo ser sí mismo?*, texto que pasaremos a analizar no sólo tratando de precisar esta respuesta, sino también intentando explicar cuáles son los principales obstáculos para acceder al mencionado nivel superior de la realidad.

### I.3.5. El método in-sistencial: Cómo ser sí mismo.

En esta obra Quiles responde un problema que se lo habían planteado recurrentemente desde que comienza la divulgación de la Antropología Filosófica In-sistencial. ¿Cómo se accede a la experiencia in-sistencial? El prólogo ubica a la experiencia in-sistencial como una respuesta a las preguntas: ¿Qué soy yo? ¿Cuál es el sentido de mi vida? ¿Cuál es el ideal de mí mismo? ¿Cómo realizarlo?. Quiles encontraba la respuesta a estas preguntas en la cosmovisión cristiana, siendo el camino in-sistencial el modo concreto de realizar el ideal de dicha cosmovisión.

La importancia de esta obra se debe en parte a que al escribirla Quiles ha "ido repensando o reviviendo, una vez más, nuestra experiencia interior, con lo cual hemos ahondado algunas exposiciones anteriores y agregado algunos matices de la esencia del 'sí mismo' para mejor clarificación".<sup>236</sup>

El itinerario interior de Quiles comienza con la concientización del cuerpo.

Experimento *mi cuerpo* como parte de mí mismo, y tengo conciencia, me doy cuenta, de sus diversos miembros y de que es una realidad que tiene su forma propia. (...) Además puedo hablar de que al cuerpo lo experimento como sumergido en un conjunto de realidades distintas del mismo cuerpo.<sup>237</sup>

Luego se percibe lo que el llama mundo de *mi interioridad* en el cual

aparecen realidades *físicas*, sentimiento de malestar, de placer, como el dolor o bienestar en mis miembros, realidades *psicológicas* como las sensaciones, imaginaciones, impulsos de atracción y repulsión de las cosas y de las personas, de amor y de odio, de simpatía, de intuiciones, de conceptos abstractos, de ideas.<sup>238</sup>

El tercer paso es la concientización del *sí mismo integral* categoría sinónima al concepto de in-sistencia, en tanto que designa el centro interior que concientiza y se apropia de las realidades mencionadas anteriormente.

El centro interior es descripto con las siguientes estructuras: unidad, simplicidad, autotransparencia y autonomía. Pero para que desde el mismo se pueda enunciar la afirmación *yo soy yo*, afirmación que según la concepción freudiana del yo no puede realizarse, se requiere hacer los tres actos que caracterizan el dinamismo

<sup>236</sup> QUILLES, Ismael. *Cómo ser sí mismo*. Bs. As., Ediciones Depalma, 1º Ed., 1990, Obras 20, pág. XIII.

<sup>237</sup> Ob. cit., pág. 18-19.

<sup>238</sup> Ob. cit., pág. 19.

esencial del centro interior: autoconciencia, autocontrol y autodecisión.<sup>239</sup> Tales, deben ejercitarse con constancia y método, y Quiles en este texto expone la forma en que el mismo lo hizo, incorporando principalmente elementos de ascesis de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola y de la práctica del yoga.

---

<sup>239</sup> Estas categorías explicadas en *Filosofía de la Educación Personalista* (Obras 6), recordamos que, en cierta medida, son un efecto de la mayor importancia que Quiles le da a la ascesis para alcanzar la experiencia de interioridad.



## II. ANÁLISIS EPISTEMOLÓGICO IN-SISTENCIAL DEL PSICOANÁLISIS.

En esta sección no se pretende analizar en forma completa la doctrina psicoanalítica, sino aplicar criterios epistemológicos in-sistenciales a la génesis de los conceptos de identificación y deseo en el pensamiento de Freud. El estudio del origen de los principales conceptos freudianos es una tarea ya intentada por otros pensadores,<sup>240</sup> pero ninguno lo ha hecho desde la perspectiva in-sistencial.

De los criterios epistemológicos in-sistenciales que mencionamos en la Parte I, vamos a emplear los siguientes: a) Situar las experiencias que sirvieron como punto de partida. b) Señalar los elementos en común y los diferenciadores con respecto a la experiencia in-sistencial. c) Precisar los aspectos del hombre que se revelan y que se ocultan en el punto de partida. d) Establecer como se proyectan en la conceptualización del deseo y la identificación, lo mencionado en a), b) y c).

Para esto comenzaremos por el análisis del concepto de deseo en algunos textos de Freud que nos permiten la aplicación de los criterios in-sistenciales. Luego, abordaremos el tema de la identificación, centrándonos en la importancia que tiene este concepto para comprender la relación del hombre con su cuerpo.

### II.1. EL CONCEPTO DE DESEO EN FREUD

#### II.1.1. El deseo y el funcionamiento del aparato psíquico.

El tema del deseo aparece en varios lugares de la obra de Freud, no teniendo este término un sentido unívoco a lo largo de toda la obra. El análisis se centrará en dos textos: *Proyecto de Psicología* (1950 [1895]) y *La interpretación de los sueños* (1900

---

<sup>240</sup> Puede verse entre otras, la obra, ya mencionada, de Paul Bercherie, *Génesis de los conceptos freudianos*. Bs. As., Paidós, 1° Ed. castellana 1988. 1° Ed. francesa 1983. *Genèse des concepts freudiens*. Navarin Editeur, París. También recomendamos de Juan Carlos Cosentino. *Construcción de los conceptos freudianos*, Bs. As., Editorial Manantial. 1° Ed. 1994. Este libro es una recopilación de las clases teóricas que Cosentino dictó en la Facultad de Psicología de la UBA, en la materia *Psicoanálisis Freud II*, donde es profesor titular desde 1986, año en el que, por otra parte, cursamos dicha materia estando a la vez introduciéndonos en la Filosofía In-sistencial. Las dos obras que mencionamos, se basan en la lectura de Lacan. Bercherie se preocupa más por reubicar la obra de Freud en su contexto histórico, Cosentino, en cambio, se limita a articular los conceptos freudianos entre sí, y por momentos con algunos de Lacan. Otra obra, ya centrada en la exégesis del texto, es la de J. -B. Pontalis, J. Laplanche y otros, *Interpretación freudiana y psicoanálisis*, Bs. As. Paidós, 1987. No podemos dejar de mencionar otras investigaciones históricas pero con criterio diverso al de Bercherie, las de Paul Laurent Assoun, *Freud, la filosofía y los filósofos*, Barcelona, Paidós, 1° Ed. castellana 1982, 1° Ed. francesa 1976, e *Introducción a la epistemología freudiana*, Bs. As, Siglo XXI, 1° Ed. 1983. 1° Ed. francesa 1981. Y, de AAVV *Historia del psicoanálisis*. Bs. As., Ed. J. Granica, 1° Ed. 1984. No incluimos aquí la obra de Lacan, junto con la de varios de sus discípulos, que evidentemente se refieren, ya sea explícita o implícitamente, a la génesis de los principales conceptos de la doctrina freudiana, debido a que ello nos llevaría a una extensa lista, y además ninguno de ellos, al igual que los autores mencionados anteriormente, lo hace desde la perspectiva in-sistencial. Ello no impide, que en algún momento, hagamos referencia a algunas de sus obras.

[1899]). El criterio de selección es que en ellos pueden reconocerse las principales características que, según Miller, posee el deseo freudiano. Tales son:

...es un deseo siempre particular de cada uno de nosotros, excéntrico, que no camina en el sentido de la supervivencia y la adaptación. Es un deseo, que por el contrario, daña. Es al mismo tiempo, revelado en la asociación libre, un deseo indestructible, (...) no es un deseo que se pueda olvidar. Y este deseo es esencialmente insatisfecho. (...) El deseo no es educable, no es susceptible de una pedagogía, tampoco de una sexología que se sitúa en otro nivel, en un nivel puramente instrumental. (...) No es posible liberar al deseo, porque el deseo freudiano no está prometido a la plenitud. El deseo está coordinado con una función de falta, de carencia, y lejos de ser infinitamente plástico, sus formas son limitadas en número.<sup>241</sup>

Además, nuestra selección está determinada por el objetivo de encontrar algunas coincidencias y diferencias entre el yoga y el psicoanálisis, que permiten entender la importancia de algunos de los elementos de la ascesis que Quiles incorpora a la Filosofía In-sistencial.

Freud formula el concepto de deseo partiendo del modelo del arco reflejo, para luego mostrar las diferencias con el mismo.

La primera proposición principal se basa en "las observaciones patológico-clínicas, en particular aquellas en que se trata de unas representaciones hiperintensas, como en la histeria y en las neurosis obsesivas,...".<sup>242</sup> Lo discernido en estas patologías Freud lo extiende a un funcionamiento universal del aparato psíquico; nosotros lo consideraremos solamente válido para explicar el estado de dicho aparato cuando el sujeto no ha podido liberarse de la determinación del deseo, tal es el caso de las neurosis de las que parte Freud.

La concepción cuantitativa de Freud, basándose en estas observaciones, supone el principio de inercia que "enuncia que las neuronas procuran aliviarse de la cantidad".<sup>243</sup> En tal principio se basa el modelo del arco reflejo del que parte Freud para explicar el concepto de deseo, pero mostrando como estos dos en ningún modo pueden confundirse. Frente a los estímulos exteriores, el aparato descarga la excitación a través de la acción motora. "Esta descarga constituye la función primaria(...). Aquí hay lugar para el desarrollo de una función secundaria, pues entre los caminos de descarga son preferidos y mantenidos los que conllevan un cese del estímulo, una *huida del estímulo*".<sup>244</sup> El principio de inercia es perturbado por los estímulos endógenos que provienen del cuerpo y por ello el organismo no puede emplear la huida para cancelarlos.

Sólo cesan bajo precisas condiciones que tienen que realizarse en el mundo exterior (...). Para consumir esta acción, que merece llamarse «específica», hace falta una operación que es independiente de cantidad endógena, y en general es mayor, pues el individuo está puesto bajo condiciones que uno puede definir como *apremio de la vida*. Por esto, el sistema de neuronas está forzado a resignar la originaria tendencia a la inercia...<sup>245</sup>

<sup>241</sup> MILLER, Jacques Alain. *Recorrido de Lacan*. Bs. As. Manantial. 2º Ed. 1986. Traducción: J. L. Delmont-Mauri. Texto establecido por Diana Silvia Rabinovich. 1º Ed. 1984, Editorial Hacia el Tercer Encuentro del Campo Freudiano. Pág. 23. La cita corresponde a la primer conferencia que pronunció en la Universidad Central de Venezuela, por invitación de la Escuela de Psicología.

<sup>242</sup> FREUD, Sigmund. *Proyecto de psicología*. (1950 [1895]) O.C., Tomo I. Amorrortu Editores. Traducción de José L. Etcheverry. 1º Ed. 1976. Pág. 339. En adelante Freud será citado de estas Obras Completas según volumen y página.

<sup>243</sup> Ob. cit., pág. 340.

<sup>244</sup> Ibid.

<sup>245</sup> Ob. cit., pág. 341.



Sin embargo, este principio permanece tratando de mantener la excitación en el nivel más bajo posible.

Las primeras acciones que se realizan para descargar los estímulos endógenos consisten en alteraciones interiores que por supuesto no consiguen cancelarlos. Además,

el organismo humano es al comienzo incapaz de llevar a cabo la acción específica. Esta sobreviene mediante *auxilio ajeno*: por la descarga sobre el camino de la alteración interior, un individuo experimentado advierte el estado del niño. Esta vía de descarga cobra así la función secundaria, importante en extremo, del *entendimiento* {*Verständigung*; o «comunicación»}, y el inicial desvalimiento del ser humano es la *fuerza primordial* de todos los *motivos morales*.<sup>246</sup>

Si la acción específica es realizada, entonces se produce la vivencia de satisfacción, expresión clave para comprender el concepto de deseo. La acción específica permitió la satisfacción de la necesidad, pero no alcanza para realizar el deseo. La realización del deseo es a través de la identidad de percepción. Veamos como Freud plantea esta distinción en *La interpretación de los sueños*.

En esta obra se retoman las ideas del *Proyecto* que acabamos de exponer; Freud precisa, tal vez más explícitamente, la naturaleza psíquica del desear; transcribimos este párrafo extenso pero imprescindible para nuestro estudio:

El aparato obedeció primero al afán de mantenerse en lo posible exento de estímulos, y por eso en su primera construcción adoptó el esquema del aparato reflejo que le permitía descargar enseguida, por vías motrices, una excitación sensible que le llegaba desde fuera. Pero el apremio de la vida lo asedia primero en la forma de las grandes necesidades corporales. La excitación impuesta {*setzen*} por la necesidad interior buscará un drenaje en la motilidad que puede designarse «alteración interna» o «expresión emocional». El niño hambriento llorará o pateará inerte. Pero la situación se mantendrá, pues la excitación que parte de la necesidad interna no corresponde a una fuerza que golpea de manera momentánea, sino a una que actúa continuamente. Sólo puede sobrevenir un cambio cuando, por algún camino (en el caso del niño, por el cuidado ajeno), se hace la experiencia de la *vivencia de satisfacción* que cancela el estímulo interno. Un componente esencial de esta vivencia es la aparición de una cierta percepción (la nutrición, en nuestro ejemplo) cuya imagen mnémica queda, de ahí en adelante, asociada a la huella que dejó en la memoria la excitación producida por la necesidad. La próxima vez que esta última sobrevenga, merced al enlace así establecido se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma vale decir, en verdad, restablecer la situación de la satisfacción primera. Una moción de esa índole es lo que llamamos deseo; la reaparición de la percepción es el cumplimiento del deseo, y el camino más corto para este es el que lleva desde la excitación producida por la necesidad hasta la investidura plena de percepción. (...) Esta primera actividad psíquica apuntaba entonces a una *identidad perceptiva*, o sea a repetir aquella percepción enlazada con la satisfacción de la necesidad.<sup>247</sup>

En primer lugar, puede observarse entonces que el deseo<sup>248</sup> no busca repetir la vivencia de la satisfacción de la necesidad, sino que su realización es a través de la investidura de la huella mnémica que tal vivencia dejó. Este aspecto de la

<sup>246</sup> Ob. cit., pág. 362-363.

<sup>247</sup> FREUD, Sigmund. *La interpretación de los sueños*. (1900 [1899]) IV. Págs. 557-558.

<sup>248</sup> Cosentino, en la obra ya citada, precisa en que sentido hay que interpretar la expresión realización o cumplimiento del deseo, cuando se refiere a la función del sueño. "Se puede hacer una diferencia entre *Wunsch* y deseo inconsciente. Si tomamos *Wunsch* (que es el término alemán que Freud utiliza para la realización de deseo) se lo puede traducir como anhelo. El sueño realiza ese anhelo, figurándolo o representándolo como cumplido, es lo que el sueño puede hacer con el deseo inconsciente. Y, justamente, el problema que resta con el deseo inconsciente es que no va a poder ser dicho en el sueño" (pág. 64). Acá Cosentino, como lo hace varias veces en sus clases, señala el carácter inefable del deseo.

caracterización muestra, en coincidencia con lo que afirma Miller (ver cita nº 2), como el deseo no tiene por fin la adaptación vital del sujeto, y en esto se aparta del modelo del arco reflejo. La alucinación es el instrumento a través del cual simula alcanzar la percepción de la mítica vivencia de satisfacción. Por ello, el deseo no sólo no tiene por fin la adaptación vital, sino que puede ir incluso en contra de ella, puesto que no busca satisfacer las necesidades sino que va detrás de la huella mnémica que representa la vivencia de satisfacción. Según Freud, en el caso de las psicosis alucinatorias la alucinación coincide con esta identidad de percepción, y en el caso del funcionamiento normal del aparato psíquico no se alcanza tal percepción, y por ello el sujeto trata de buscarla en el mundo exterior. Esta búsqueda para Freud es infructuosa, pues ningún objeto del mundo exterior coincide con la huella mnémica de la vivencia de satisfacción. En síntesis, si se mantiene el funcionamiento primitivo del aparato estamos ante las psicosis alucinatorias que tienen el costo de no tener en cuenta el apremio de la vida, y por lo tanto se pone en peligro la misma; y si se busca la identidad de percepción en los objetos exteriores tenemos la dificultad de que ninguno coincide con la huella mnémica de la vivencia de satisfacción. De esto último se deducen dos características más de las señaladas por Miller: No puede satisfacerse, ni destruirse.

La concepción del aparato psíquico descripta aquí la consideramos válida para explicar el fenómeno de las neurosis y las características esenciales del deseo. No obstante revelan parcialmente la realidad humana y no explica todos los estados psíquicos que pueden observarse en la experiencia humana. Esto será explicitado cuando analicemos la experiencia del Yoga.

## **II.1.2. Algunas manifestaciones del deseo**

La presencia del deseo es reconocida por Freud en las siguientes manifestaciones: sueños, síntomas, actos fallidos, chistes. En todas ellas se reconoce la presencia de las leyes de condensación y desplazamiento. Nuestro análisis in-sistencial se centrará en los síntomas y en los sueños.

### *II.1.2.1. El deseo en los sueños.*

#### *II.1.2.1.1. El punto de partida de Freud.*

Dos son las experiencias que tendremos en cuenta para precisar las ventajas y limitaciones del punto de partida freudiano. La primera es su autoanálisis, y la segunda es la práctica del psicoanálisis con uno de sus pacientes. De estas experiencias sólo tendremos en cuenta aquellos elementos que son relevantes para la epistemología in-sistencial; sin desconocer que estas experiencias han sido estudiadas por psicoanalistas



de diversas tendencias,<sup>249</sup> y que han hecho interesantes aportes, pero ninguno con criterios epistemológicos in-sistenciales.

#### II.1.2.1.1.1. El autoanálisis

Las fuentes en las que se basa la doctrina sobre los sueños son, según el mismo Freud, "mis propios sueños y los de mis pacientes en tratamiento psicoanalítico".<sup>250</sup> En esta obra Freud se propone demostrar

que existe una técnica psicológica que permite interpretar sueños, y que, si se aplica este procedimiento, todo sueño aparece como un producto psíquico provisto de sentido al que cabe asignar un puesto determinado dentro del ajetreo anímico de la vigilia.<sup>251</sup>

El sueño de la inyección de Irma, es descripto y analizado por Freud en el segundo capítulo donde se precisan las principales características del método de interpretación. Pasamos a resumir algunos aspectos del mismo que serán considerados en el momento de evaluar desde la Filosofía In-sistencial el punto de partida de Freud.

Freud se encuentra con el problema de la interpretación de los sueños cuando se estaba ocupando

de la resolución de ciertas formas psicopatológicas, fobias histéricas, representaciones obsesivas, entre otras (...). Mis pacientes, a quienes yo había comprometido a comunicarme todas las ocurrencias y pensamientos que acudiesen a ellos sobre un tema determinado, me contaron sus sueños y así me enseñaron que un sueño puede insertarse en el encadenamiento psíquico que ha de perseguirse retrocediendo en el recuerdo a partir de una idea patológica. Ello me sugirió tratar al sueño como un síntoma y aplicar el método de interpretación elaborado para los síntomas.<sup>252</sup>

Es decir, este descubrimiento se hace en el contexto de la asociación libre, donde Miller afirmaba que se revelaba el deseo, por el empleo de esta técnica es que puede hallarse el determinismo común al sueño y al síntoma.

Freud, al explicar su procedimiento, manifiesta como su limitada concepción del hombre le impide saber lo que es una auténtica y profunda observación de sí mismo. Les propone a los pacientes adoptar una postura de reposo, poner la atención reconcentrada en sus pensamientos absteniéndose de toda crítica sobre los mismos.

<sup>249</sup> Sobre la importancia del autoanálisis freudiano en la configuración de la doctrina psicoanalítica, existe una vasta bibliografía que oscila desde autores que le dan una importancia decisiva y hasta excluyentemente fundacional en el surgimiento del psicoanálisis, hasta otros que parecen considerarlo una mera circunstancia anecdótica. Entre otras, pueden verse sobre este tema las siguientes fuentes. Anzieu D., *L'auto-analyse, son rôle dans la découverte en psychanalyse per Freud fonction en psychanalyse*. París: Presses Universitaires de France, 1959. (Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique). Mannoni, Octave, *La otra escena: claves de lo imaginario*/ Bs. As., Amorrortu, 1973. Jones, Ernest, *La vida y obra de Sigmund Freud*. Bs. As., Nova: 1970.

<sup>250</sup> FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, Ob. cit., pág. 18.

<sup>251</sup> Ob. cit., pág. 29.

<sup>252</sup> Ob. cit., pág. 122.

Entonces se le dice que el éxito del psicoanálisis depende de que tome nota de todo cuanto le pase por la cabeza y lo comunique, y que no se deje llevar, por ejemplo, a sofocar una ocurrencia por considerarla sin importancia o que no viene al caso u otra por parecerle disparatada.<sup>253</sup>

Más adelante, como dijimos, Freud muestra las limitaciones de su concepto de *observación de sí mismo*.

En mi trabajo psicoanalítico he observado que la complexión psíquica del hombre que reflexiona difiere por completo de la del que hace observación de sí mismo. En la reflexión entra más en juego una acción psíquica, lo cual no sucede ni aún en la más atenta de las observaciones de sí, según se ve por la expresión tensa y el entrecejo arrugado del que reflexiona, a diferencia de la falta de mímica del que hace introspección. En ambos casos tiene que haber una atención reconcentrada, pero el que reflexiona ejerce además una crítica a consecuencia de la cual desestima una parte de las ocurrencias que le vienen, después que las percibió; a otras las interrumpe enseguida, de modo que no sigue las vías de pensamiento que ellas abrirían, y aún con relación a otros pensamientos sabe arreglárselas para que ni siquiera devengan conscientes, y entonces los sofoca antes de percibirlos. En cambio, el que se observa a sí mismo no tiene más trabajo que el de sofocar la crítica; conseguido esto, se agolpan en su conciencia una multitud de ocurrencias que de otro modo habrían permanecido inaprehensibles. Con ayuda de este material así conquistado para la autopercepción, puede realizarse la interpretación tanto de las ideas patológicas como de las formaciones oníricas.<sup>254</sup>

Freud diferencia el estado de reflexión del producido por la enunciación de la regla de la asociación libre. Esto permite mostrar como ninguno de los dos estados llevan a un auténtico autoconocimiento. La tensión corporal y la actividad psíquica que implica la reflexión, impide concientizar el cuerpo, y aquietar la mente. Vale recordar que, según la doctrina del Yoga y la In-sistencial, para llegar al conocimiento de la esencia del hombre, era fundamental concientizar y dominar el cuerpo y la mente, hasta alcanzar el silencio interior.

La asociación libre que, según Freud, implica una introspección, no lleva al mismo grado de tensión corporal que la reflexión, pero igual supone cierta actividad psíquica manifestada en las ocurrencias que surgen. Esto explica porque señalamos anteriormente que el acto de interioridad que exige el acceso al centro interior denominado in-sistencia, no coincide con la introspección, pues tal acto de interioridad debe conseguir suprimir la actividad mental para llegar a su plenitud (Cf. I.3.2.). Lo que acabamos de señalar, nos lleva a concluir que cuando Freud habla de autopercepción, la misma se limita a la captación o concientización de las ocurrencias, que dista muchísimo de ser percepción de uno mismo.

La atención reconcentrada para Freud pareciera que sólo puede conducir a la reflexión o al trabajo psicoanalítico. El hecho de que Freud no se refiere a una tercera posibilidad, como la que proponen, entre otras, las doctrinas del Yoga y la In-sistencial, puede explicarse por la limitación de la experiencia que utiliza como punto de partida, es decir, la del hombre en estado de reflexión o trabajando psicoanalíticamente. Tal punto de partida le eclipsa a Freud su percepción del hombre, pues al no atravesar la ascesis que proponen el Yoga y la Filosofía In-sistencial u otro medio que posibilite un auténtico acto de interioridad, no pudo percibir su in-sistencia plenamente, y menos aún en sus pacientes.

En este punto es cierto que parece que nos apartamos de Quiles: él afirmaba que si nos detenemos a considerar la experiencia psicoanalítica podemos observar que ella

---

<sup>253</sup> Ibid.

<sup>254</sup> Ob. cit., pág. 123.



también nos revela el yo-ontológico;<sup>255</sup> en efecto, debemos suponer una instancia distinta al yo-psicológico si este puede ser observado en su trabajo de asociar libremente. Nosotros no discutimos aquí esta afirmación, sino que entendemos que el trabajo de la asociación libre parece no permitir una plena concientización de la insistencia, la suficiente como para producir un cambio en la cosmovisión. Es decir, no conduce de ningún modo a una experiencia interior como las de Aurobindo, Teilhard, Pascal y San Ignacio de Loyola que, como vimos en la parte I, Quiles consideraba que les había modificado parcial o radicalmente la percepción del hombre y de la realidad. Sin embargo, el asociar libremente propio del trabajo analítico produce efectos sobre la percepción de la persona que lo realiza. El mismo Freud y un número importante de sus discípulos, reconocen que tal procedimiento modificó sus concepciones. Desarrollar esta cuestión aquí es imposible, por eso nos limitaremos a señalar algunos efectos precisos que ha tenido el autoanálisis en Freud.

El método de la asociación libre no se aplica al sueño en su totalidad, sino que se toman fragmentos del mismo sobre los que se piden asociaciones. Este es el camino para poder reconocer al deseo como la fuerza impulsora de todo sueño, lo que implica partir del supuesto que la asociación libre está, paradójicamente, determinada con carácter absoluto. Según Lacan, es justamente a través del análisis del sueño de la inyección de Irma que Freud "...obtiene la verdad, que él plantea como verdad primordial, de que el sueño es siempre la realización de un deseo, de un anhelo".<sup>256</sup> De esta forma ya tenemos precisada la experiencia que sirvió de punto de partida para la afirmación de esta tesis. Partiendo de algunos aspectos de la fenomenología que describe Lacan de este sueño, afirmamos que desde la concepción in-sistencial puede considerarse este sueño y su análisis como una experiencia intensa de la contingencia sin trascender hacia la in-sistencia. Veamos los elementos que pueden fundamentar la afirmación que acabamos de hacer.

La fenomenología del sueño de la inyección de Irma nos ha hecho distinguir dos partes. La primera desemboca en el surgimiento de la imagen terrorífica, angustiante, verdadera cabeza de Medusa; en la revelación de algo hablando estrictamente, innombrable, el fondo de esa garganta, de forma compleja, insituable, que hace de ella tanto el objeto primitivo por excelencia, el abismo del órgano femenino del que sale toda vida, como el pozo sin fondo de la boca por el que todo es engullido; y también la imagen de la muerte en la que todo acaba terminando, ya que en relación con la enfermedad de su hija, que pudo ser mortal, está la muerte de la enferma perdida en una época contigua a la de la enfermedad de su hija, considerada por Freud como quien sabe que retaliación del destino por su negligencia profesional: *una Matilde por otra*, escribe. Hay, pues, aparición angustiante de una imagen que resume lo que podemos llamar revelación de lo real en lo que tiene de menos penetrable, de lo real sin ninguna mediación posible, de lo real último, del objeto esencial que ya no es un objeto sino algo ante lo cual todas las palabras se detienen y todas las categorías fracasan, el objeto de angustia por excelencia.<sup>257</sup>

<sup>255</sup> Quiles habla sobre este tema en PH, págs. 43-50.

<sup>256</sup> LACAN, Jacques. *El Seminario. Libro II, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. 1954-1955. Texto establecido por Jacques-Alain Miller. Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1º Ed. 1978, 1º ed. castellana 1983. Pág., 226. Hay que precisar que el hecho de que en el sueño se realice el deseo, no es incompatible con la idea del deseo como insatisfecho por naturaleza. "Se puede hacer una diferencia entre *Wunsch* y deseo inconsciente. *Wunsch* (que es el término alemán que Freud utiliza para la realización de deseo) se lo puede traducir como anhelo. El sueño realiza ese anhelo, figurándolo o representándolo como cumplido, es lo que el sueño puede hacer con el deseo inconsciente. Y, justamente, el problema que resta con el deseo inconsciente es que no va poder ser dicho en el sueño." (Juan Carlos Cosentino, *Construcción de los conceptos freudianos*, Ob. cit., pág. 64)

<sup>257</sup> Ob. cit., pág. 249.

Los elementos que nos permiten reconocer aquí una experiencia de la contingencia (Cfr. I.2.2.2), son: el sentimiento de la angustia, la conciencia de la finitud de la existencia a través del encuentro con la imagen de la muerte, y el carácter inefable de la experiencia. Este último se expresa en la teoría de Freud a través del término ombligo del sueño, que expresa ese punto donde ya el sueño no es susceptible de interpretación.

Sospecho que la interpretación de este fragmento no avanzó lo suficiente para desentrañar todo su sentido oculto. Si quisiera proseguir la comparación de las tres mujeres, me llevaría muy lejos.- Todo sueño tiene un lugar en el cual es insondable, un ombligo por el que se conecta con lo no conocido.<sup>258</sup>

Otro elemento de este punto de partida, que necesariamente deberemos retomar cuando nos refiramos a la relación del hombre con su cuerpo, es la situación del yo-psicológico. En efecto, a pesar de las grandes diferencias que existen entre el budismo y el psicoanálisis, habíamos anticipado que coinciden en que ubican al yo en el lugar del desconocimiento, y en que sus técnicas apuntan a disolver las identificaciones a través de las cuales el yo se fue configurando. El sueño de la inyección de Irma condujo a Freud, según Lacan, no ha un estado de regresión del yo, sino a una desestructuración del yo que es inevitable cuando el sujeto se desprende de las identificaciones que lo configuran.

No se trata de un estado anterior del yo sino, literalmente, de una descomposición espectral de la función del yo. (...) En la medida en que un sueño llega tan lejos como puede hacerlo en el orden de la angustia, y en que se vive una aproximación a lo real último, asistimos a esa descomposición imaginaria que no es sino la revelación de los componentes normales de la percepción.<sup>259</sup>

Según la concepción in-sistencial este sueño le permite a Freud despojarse por unos momentos de la serie de identificaciones que constituyen su yo, para poder identificarse sólo con la contingencia y la finitud humana; experiencia y conceptos cuyo sentido Freud no alcanza plenamente. Esto explica la intensa angustia que padece Freud, y que según Quiles, aceptando en esto a algunos existencialistas, es un sentimiento inevitable en este tipo de experiencia. Dejamos este punto con otra cita de Lacan que interpretamos in-sistencialmente considerando que corrobora nuestra idea de que Freud aquí ha tenido una auténtica experiencia de la contingencia y de la finitud humana, más allá de que no logra una correcta conceptualización del sentido de tal experiencia.

Es un descubrimiento horrible: la carne que jamás se ve, el fondo de las cosas, el revés de la cara, del rostro, los secretatos por excelencia, la carne de la que todo sale, en lo más profundo del misterio, la carne sufriente, informe, cuya forma por sí misma provoca angustia, última revelación

<sup>258</sup> FREUD; Sigmund. Ob. cit., pág. 251-253. Consentino, en sus clases (Cfr. nota 240) propone traducir como lo *no reconocido*, en vez de lo no conocido, resaltando el aspecto inefable de este punto de la experiencia psicoanalítica, "ese es el ombligo del sueño, el lugar en que el sueño se asienta en lo no reconocido. Es decir, que en el movimiento del relato Freud se encuentra con este ombligo del sueño que implica que hay un punto en que no se puede concluir con el trabajo de interpretación, porque hay algo que no puede ser dicho. (...) Posteriormente, el ombligo del sueño es identificable con la represión primaria". (Ob. cit. en nota 1, pág. 80) Suponemos que tal interpretación surge del contexto del pensamiento de Freud, pues no hubo un análisis filológico de los términos.

<sup>259</sup> LACAN, Jacques. Ob. cit., págs. 251-253.



del eres esto: *Eres esto, que es lo más lejano de ti, lo más informe*. A esta revelación, (...) llega Freud en la cumbre de su necesidad de ver, de saber...<sup>260</sup>

Por último el carácter inefable de esta experiencia se vincula para Freud con dos cuestiones: la muerte y la sexualidad. Cuando comparemos el carácter inefable que tienen también ciertas experiencias a las que conduce la ascesis del Yoga, volveremos sobre esta cuestión.

Al comienzo, se señaló que estas afirmaciones tenían dos asideros: el autoanálisis y la experiencia con pacientes neuróticos bajo tratamiento psicoanalítico. Con respecto al segundo, veamos algunos elementos del caso *El Hombre de los Lobos*, a fin de demostrar como la práctica psicoanalítica puede conducir a una experiencia inefable de la contingencia.

#### *II.1.2.1.1.2. La experiencia de lo inefable en el Hombre de los Lobos.*

Nuestra intención no es hacer un análisis de este caso, ni juzgar cuál de las interpretaciones del mismo es la más acertada. Pretendemos solamente demostrar que el dispositivo analítico tiende a conducir al sujeto a una experiencia intensa de la contingencia y finitud de la vida humana, de carácter inefable.

El sueño es transcrito por Freud de la siguiente manera:

*He soñado que es de noche y estoy en mi cama (mi cama tenía los pies hacia la ventana, frente a la ventana había una hilera de viejos nogales. Se que era invierno cuando soñé, y de noche). De repente, la ventana se abre sola y veo con gran terror que sobre el nogal grande frente a la ventana están sentados unos cuantos lobos blancos. Eran seis o siete. Los lobos eran totalmente blancos y parecían más bien como unos zorros o perros ovejeros, pues tenían grandes rabos como zorros y sus orejas tiesas como de perros al acecho. Presa de gran angustia, evidentemente de ser devorado por los lobos, rompo a gritar y despierto. Mi aya se precipita a mi cama para averiguar que me había ocurrido. Pasó largo rato hasta convencerme de que sólo había sido un sueño, tan natural y nítida se me había aparecido la imagen de cómo la ventana se abre y los lobos están sentados sobre el árbol.*<sup>261</sup>

Lacan observa que “este sueño revela ser de enorme riqueza, y las asociaciones que desencadena conducirán a Freud y a su sujeto nada menos que al descubrimiento puramente supuesto, reconstruido, de la escena primaria”.<sup>262</sup> Puede verse como es el dispositivo analítico el que conduce a la experiencia inefable, ya que a ella se accede a través del sueño y las asociaciones que se hacen sobre el mismo dentro de dicho dispositivo. Sin pretender explicar como Freud llega a la construcción de la escena primaria queremos destacar algunos elementos al respecto. Freud dice que

tenía que llevarnos hasta el contenido de esta escena lo que el soñante destaca en el contenido manifiesto del sueño, a saber, los aspectos del mirar atento y de la inmovilidad. (...) Lo que esa noche se activó del caos de las huellas de impresiones inconcientes fue la imagen de un coito entre

<sup>260</sup> Ob. cit., pág.235-236.

<sup>261</sup> FREUD, Sigmund. *De la historia de una neurosis infantil («El hombre de los Lobos.»)*, Tomo XVII, pág. 29.

<sup>262</sup> LACAN, Jacques. Ob. cit., pág. 264.

los padres bajo circunstancias no del todo habituales y particularmente favorables a la observación.<sup>263</sup>

Para Freud esta experiencia inefable a la que condujo el sueño y su conexión con la escena primaria a través del trabajo analítico, se conecta con la muerte y la sexualidad. Ya indicamos anteriormente que esto también ocurrió con la experiencia inefable de Freud en relación al sueño de la inyección de Irma. Veamos en esta cita de Freud la conexión con la muerte y la sexualidad:

Tras la mención de la cria de ovejas debían buscarse las pruebas de su investigación sexual, cuyos intereses pudo satisfacer en sus visitas con el padre, pero sin duda estaban presentes ahí también unas indicaciones de angustia de muerte, pues la mayoría de las ovejas habían muerto de peste. Aquello que en el sueño era lo más insistente, los lobos arriba del árbol, llevaba de manera directa al relato del abuelo, en el cual lo cautivador, y lo incitador del sueño, difícilmente pudo haber sido otra cosa que el anudamiento al tema de la castración.<sup>264</sup>

Y observemos ahora como Lacan establece estos elementos en común con el sueño de la inyección de Irma. El sueño del Hombre de los Lobos tiene

una función análoga al punto de acmé que discernimos en el sueño de la inyección de Irma. (...) Es una especie de revelación única y decisiva del sujeto, en la que se concentra quién sabe qué cosa indecible, en la que el sujeto está por un instante perdido, estallado. como en el sueño de la inyección de Irma, el sujeto se descompone, se desvanece, se disocia en sus diversos yo. En ambos sueños nos encontramos ante una suerte de vivencia postrera, ante la aprehensión de un real último.<sup>265</sup>

Habiendo precisado dos experiencias que sirvieron de punto de partida para la conceptualización del término deseo en el contexto de los sueños, se continuará con el estudio de algunos aspectos de la participación del deseo en los síntomas.

#### II.1.2.2. El deseo en los síntomas.

El problema de la relación entre los síntomas y el deseo es de gran complejidad; en esta parte nos limitaremos a fundamentar las siguientes proposiciones: a) El deseo va en contra de la adaptación vital. b) El deseo participa en la formación de los síntomas neuróticos. c) El deseo impide el goce y la felicidad.

La primer proposición ya la hemos fundamentado cuando citamos el *Proyecto de Psicología* y *La interpretación de los sueños*.

<sup>263</sup> FREUD, Sigmund. Ob. cit., pág. 36. Cosentino señala el aspecto inefable de este sueño, al afirmar que la angustia vela el elemento no ligado de la pulsión, es decir, el no susceptible de representación. El despertar que se produce en este, y en todo sueño de angustia, es por lo siguiente: "Lo que nos despierta, en el sueño de angustia y en el sueño de la neurosis traumática, es otra realidad. No es ni la realidad psíquica (...) ni tampoco la realidad material. Es otra realidad que está detrás de la pantalla que presentan ambos sueños y que se entrevé en su punto de falla: allí donde no hay representante psíquico, se trata de la pulsión (pues la investidura pulsional no se inscribe en el aparato psíquico) aflorante de la fijación traumática". (Cosentino, Ob. cit., pág. 209.)

<sup>264</sup> FREUD, Sigmund. Ob. cit., pág. 33-34.

<sup>265</sup> LACAN, Jacques. Ob. cit., pág. 264-265.



### II.1.2.2.1. El síntoma en el período abreactivo.

Entendemos por período abreactivo,<sup>266</sup> la etapa de Freud en la que trabajaba con la hipnosis; incluimos dentro de este período el limitado tiempo posterior en el que usando la técnica de la asociación libre aún mantenía la idea de que todo lo inconsciente podía hacerse consciente.

En esta etapa ya se le otorga a la sexualidad “un papel principal en la patogénesis de la histeria como fuente de traumas psíquicos y como motivo de la «defensa», de la represión {desalojo} de representaciones fuera de la conciencia”.<sup>267</sup> Esta tesis no puede corroborarse con la observación directa, pues es a través de la hipnosis que Freud consigue conectar determinados síntomas con vivencias que el paciente no recuerda.

*Estas vivencias están completamente ausentes de la memoria de los enfermos en su estado psíquico habitual, o están ahí presentes sólo de una manera en extremo sumaria. (...) Únicamente si se indaga a los enfermos en estado de hipnosis, esos recuerdos acuden con la viveza intactas de unos acontecimientos frescos.*<sup>268</sup>

El síntoma está ocasionado por recuerdos de vivencias traumáticas que no fueron abreaccionadas. Por eso

*los síntomas histéricos singulares desaparecían enseguida y sin retornar cuando se conseguía despertar con plena luminosidad el recuerdo del proceso ocasionador, convocando al mismo tiempo el afecto acompañante, y cuando luego el enfermo describía ese proceso de la manera más detallada posible y expresaba en palabras el afecto.*<sup>269</sup>

Puede observarse que Freud, en esta etapa, no parece coincidir con la concepción in-sistencial acerca de la relación entre experiencia humana y lenguaje. Anteriormente habíamos señalado que para Quiles (Cfr. I.2.5.), el lenguaje posee cierto grado de imperfección que hace, en cierto sentido, inefable toda experiencia humana.

Los místicos sentían el tormento de esta imposibilidad de expresarse. Y sin recurrir a estas experiencias profundas y privilegiadas, todos terminamos la descripción de aquellos sentimientos, que nos sacuden totalmente, con la frase: ‘Sólo el que lo siente lo sabe’. El lenguaje está afectado, en consecuencia, por una insuficiencia sustancial, sobretodo al querer expresar lo más interior al hombre...<sup>270</sup>

Sin embargo, Freud en cierta medida, percibe dicho grado de imperfección al reconocer que si bien la palabra puede servir para descargar afectos, no lo hace en forma plena. “Pero el ser humano encuentra en el lenguaje un sustituto de la acción: con su auxilio el afecto puede ser «abreaccionado» casi de igual modo”.<sup>271</sup>

<sup>266</sup> Abreacción: “Descarga emocional, por medio de la cual un individuo se libera del afecto ligado al recuerdo de un acontecimiento traumático, lo que evita que éste se convierta patógeno o siga siéndolo”. Del *Diccionario de Psicoanálisis* de Laplanche-Pontalis. Edit. Labor, 1ª Ed. 1971, 3ª Ed. 1981. Barcelona.

<sup>267</sup> FREUD, Sigmund. *Estudios sobre la histeria*. Tomo II. O.C., pág. 23.

<sup>268</sup> Ob. cit., pág. 35.

<sup>269</sup> Ob. cit., pág. 32.

<sup>270</sup> QUILES, Ismael. AFI., pág. 107.

<sup>271</sup> FREUD, Sigmund. Ob. cit., pág. 34. El subrayado es nuestro, pretende destacar como Freud ya anticipa aquí la idea de un resto inefable. Pudimos rescatar este elemento gracias a los criterios de lectura que nos transmitió Cosentino durante sus clases de 1996.

#### II.1.2.2.2. El síntoma a partir del caso Dora y de La interpretación de los sueños.

En una etapa posterior al período abreactivo, Freud designa con el término resistencia aquellos obstáculos que van impidiendo el desarrollo del trabajo analítico. La cura suponía poder levantar estas resistencias que impedían llegar al núcleo patógeno. La experiencia de la que surge esta concepción es la práctica del psicoanálisis con sus propios pacientes; Freud en el caso Dora descubre la emergencia de la transferencia como una de las expresiones de la resistencia. La transferencia se manifestaba en el hecho de que el paciente detiene su trabajo asociativo, y comienza a desplegar un nuevo material sintomático que se vincula con la relación que tiene con su analista. Este interés sobre el analista puede expresarse a través del odio o del amor.

El síntoma en el caso Dora es definido de la siguiente manera: "los síntomas histéricos son la expresión de sus más secretos deseos reprimidos".<sup>272</sup> El papel de la sexualidad en la formación del síntoma es: "la sexualidad (...) presta la fuerza impulsora para cada síntoma singular y para cada exteriorización singular de un síntoma. Los fenómenos patológicos son, dicho llanamente, *la práctica sexual de los enfermos*".<sup>273</sup> En conexión con la concepción del aparato psíquico que tratamos anteriormente (Cfr. II.1.) Cosentino afirma que

Con esta práctica sexual se refiere a la satisfacción parcial y paradójica, pero no solamente está apuntando a dicha satisfacción, sino a este problema para el sujeto humano que ya introduce la pérdida de la mítica satisfacción. Entonces, los síntomas aparecen como un intento parcial de sustituir, como práctica sexual, esa mítica satisfacción, que insisto, aparece perdida.<sup>274</sup>

#### II.1.2.2.3. El síntoma en Más allá del principio del placer.

En *Más allá del principio del placer*, encontramos la idea de que la resistencia que se manifiesta en el fenómeno de la transferencia, es efecto de la compulsión de repetición. Esta compulsión parece indicar que el aparato psíquico no se rige sólo por el principio de placer. En efecto, a partir de las manifestaciones de dicha compulsión, puede inferirse que en el psiquismo existe una tendencia que va en contra del bien del sujeto. Anteriormente vimos como el concepto de deseo freudiano suponía esta tendencia; la compulsión de repetición es el medio a través del cual se expresa tal tendencia, y es consecuencia del fallido intento del deseo por poder expresarse en palabras.

Vamos a intentar precisar el concepto de compulsión de repetición<sup>275</sup> basándonos principalmente en dos textos: *Recordar, repetir, y reelaborar* (1914)<sup>276</sup> y

<sup>272</sup> FREUD, Sigmund. *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)*. Tomo VII, pág. 7.

<sup>273</sup> Ob. cit., pág. 100.

<sup>274</sup> COSENTINO, Juan Carlos. Ob. cit., pág. 173.

<sup>275</sup> En el estudio de este concepto se ha tenido en cuenta algunos textos que si bien no coinciden con la interpretación in-sistencial, ya que tienen por finalidad defender el espíritu de la obra de Freud, de algún modo han resultado útiles para abordar los textos de Freud, más allá de que nuestra lectura tenga una finalidad diversa a la de salvaguardar los aspectos esenciales de la experiencia y doctrina psicoanalítica. Además de los textos ya citados de Cosentino y Lacan, se han consultado los siguientes: RABINOVICH, Diana Silvia. *Sexualidad y significante*. Bs. As., Ediciones Manantial. 1º Ed. 1986. Cap. I *La palabra, la*



*Más allá del principio del placer*. (1920)<sup>277</sup> Es en el primer texto citado donde por primera vez Freud introduce el término compulsión de repetición. El abandono de la hipnosis permitió reconocer esta compulsión:

Si nos atenemos al signo distintivo de esta técnica respecto del tipo anterior, podemos decir que el analizado no *recuerda*, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo *actúa*. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción; lo *repite*, sin saber, desde luego que lo hace.<sup>278</sup>

El dispositivo analítico parece favorecer la emergencia de esta compulsión de repetición que reemplaza el recordar por la acción:

El analizado (...) *empieza* la cura con una repetición así. A menudo, tras comunicar a cierto paciente de variada biografía y prolongado historial clínico la regla fundamental del psicoanálisis, y exhortarlo luego a decir todo cuanto se le ocurra, uno espera que sus comunicaciones afluyan en torrente, pero experimenta, al principio, que no sabe decir palabra. Calla, y afirma que no se le ocurre nada. Esta no es, desde luego sino la repetición de una actitud homosexual que se esfuerza hacia el primer plano como resistencia a todo recordar. Y durante el lapso que permanezca en tratamiento no se liberará de esta compulsión de repetición; uno comprende, al fin, que esta es su manera de recordar.<sup>279</sup>

Puede observarse la conexión entre la técnica de la asociación libre y la compulsión de repetición. Esta última, produce el efecto de la transferencia, que no sólo transferirá el pasado olvidado sobre el analista, sino que dicha compulsión se expresará también en otras áreas de la vida.

El contenido de la repetición es "todo cuanto desde las fuentes de lo reprimido ya se ha abierto paso hasta su ser manifiesto: sus inhibiciones y actitudes inviables, sus rasgos patológicos de carácter. Y, además, durante el tratamiento repite todos sus síntomas".<sup>280</sup> Veamos ahora como Freud infiere de la observación de esta compulsión a la repetición, la existencia de una tendencia que se opone al principio del placer.

Antes de publicar *Más allá del principio del placer*, Freud infería de la compulsión de repetición la tendencia dentro del aparato psíquico opuesta al principio del placer.

En lo inconciente anímico, en efecto, se discierne el imperio de una *compulsión de repetición* que probablemente depende, a su vez, de la naturaleza más íntima de las pulsiones; tiene suficiente poder para doblegar al principio del placer, confiere carácter demoníaco a ciertos aspectos de la vida anímica, se exterioriza todavía con mucha nitidez en las aspiraciones del niño pequeño y gobierna el psicoanálisis de los neuróticos en una parte de su decurso.<sup>281</sup>

Freud, desde el comienzo, consideró efectivo al núcleo pulsional para la producción de síntomas, por poseer cierto carácter inefable. El síntoma es un intento metafórico de representarlo. "El síntoma viene a sustituir a aquella representación -esa representación de carácter sexual que nombra inconciliable- por otra representación que

---

muerte, y la ley de la alianza. LACAN, Jacques. *El Seminario II*. (ya citado) las clases 3 a 7, que están agrupadas bajo el título *Más allá del principio del placer, la repetición*.

<sup>276</sup> FREUD, Sigmund. *Recordar, repetir, y reelaborar*. (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II) O. C., Tomo XII.

<sup>277</sup> FREUD, Sigmund. *Más allá del principio del placer*. O.C., Tomo XVIII.

<sup>278</sup> FREUD, Sigmund. *Recordar, repetir y reelaborar*. (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II) Pág. 152..

<sup>279</sup> Ibid.

<sup>280</sup> Ob. cit., pág. 153.

<sup>281</sup> FREUD, Sigmund. *Lo ominoso*. (1919) Tomo XVII, O. C., pág. 238.

constituye el síntoma".<sup>282</sup> "En el síntoma la carne o la función son tomados como elemento significativo, pero en este caso no opera ni la agudeza, ni la poesía, sino la represión, y la significación de la metáfora permanece inaccesible".<sup>283</sup> Anteriormente habíamos indicado que lo inefable para Freud debe vincularse a la sexualidad y a la muerte. En *Lo ominoso*, cuando se está tratando la cuestión de la compulsión de repetición, Freud señala la imposibilidad de representar la muerte.

Es cierto que el enunciado «Todos los hombres son mortales» se exhibe en los manuales de lógica como el arquetipo de una afirmación universal; pero no ilumina a ningún ser humano, y nuestro inconciente concede ahora tan poco espacio como otrora a la representación de la propia mortalidad.<sup>284</sup>

En *Más allá del principio del placer*, encontramos las principales observaciones que sirvieron de punto de partida para la elaboración del concepto de compulsión de repetición.

La primera observación es la de la «neurosis traumática», en las que el sujeto parece estar fijado al momento del trauma.

La vida onírica de la neurosis traumática muestra este carácter: reconduce al enfermo, una y otra vez, a la situación de su accidente, de la cual despierta con renovado terror. (...) El enfermo -se sostiene- está, por así decir, fijado psíquicamente al trauma.<sup>285</sup>

Los sueños que caracterizan estas neurosis parecen afectar la función del sueño, es decir, la del cumplimiento del deseo; y llevan a Freud a pensar que estarían ocasionados por las tendencias masoquistas del yo.

La segunda observación, es la que se conoce por el juego del «fort da». El juego es una autocreación de un nieto de Freud, y consiste en arrojar lejos un carretel de madera atado con un piolín haciéndolo desaparecer, expresando gran satisfacción y pronunciando un prolongado «o-o-o-o», que significa «fort» (se fue). Luego, tirando del piolín, lo hacía aparecer expresando «Da» {acá está}. Freud interpreta este juego de la siguiente manera: "Se entramaba con el gran logro cultural del niño: su renuncia pulsional (renuncia a la satisfacción pulsional) de admitir sin protestas la partida de la madre".<sup>286</sup> Pero su observación se centra en el siguiente interrogante: "¿Puede el esfuerzo {drang} de procesar psíquicamente algo impresionante, (...) exteriorizarse de manera primaria e independientemente del principio del placer?" Y a continuación afirma: "Si en el caso examinado ese esfuerzo repitió en el juego una impresión desagradable, ello se debió únicamente a que la repetición iba conectada a una ganancia de placer de otra índole, pero directa".<sup>287</sup>

La tercer observación pertenece ya al campo de la práctica del psicoanálisis, específicamente es sobre el fenómeno de la transferencia. Ya nos hemos referido al modo en que se presenta la compulsión de repetición, en este texto se afirma que "tiene siempre por contenido un fragmento de la vida sexual infantil y, por tanto, del complejo de Edipo y sus ramificaciones; y regularmente se juega {se escenifica} en el terreno de la transferencia...".<sup>288</sup> Este es el modo en que el inconciente irrumpe en la conciencia,

<sup>282</sup> COSENTINO, Juan Carlos. Ob. cit., pág. 169.

<sup>283</sup> RABINOVICH, Silvia. Ob. cit., pág. 31.

<sup>284</sup> FREUD, Sigmund. Ob. cit., pág. 241.

<sup>285</sup> FREUD, Sigmund. *Más allá del principio del placer*. (1920), Tomo XVIII, O.C., pág. 13.

<sup>286</sup> Ob. cit., pág. 15.

<sup>287</sup> Ob. cit., pág. 16.

<sup>288</sup> Ob. cit., pág. 18.



por eso, se puede observar no sólo que el inconciente no resiste, sino también, que el dispositivo analítico favorece el despliegue el deseo inconciente que sostiene a la compulsión de repetición. “La resistencia del analizado parte de su yo; hecho esto, enseguida advertimos que hemos de adscribir la compulsión de repetición a lo reprimido inconciente”.<sup>289</sup> Las vivencias pasadas displacenteras que se repiten pertenecen a la infancia; son las situaciones afectivas dolorosas provocadas por la inviabilidad de los deseos sexuales de esa época.

Freud encuentra que lo anterior no es exclusivo de los fenómenos de la transferencia, también se lo puede observar en el destino fatal que parece perseguir a ciertas personas en las que su historia, según Freud, es un «eterno retorno de lo igual».

De estas observaciones, Freud deduce que la compulsión de repetición manifiesta un carácter pulsional que se opone al principio del placer, y por ello la considera demoníaca. El carácter pulsional consiste en una tendencia a la inercia, a regresar a un estado anterior que es precisamente la muerte.

*La meta de toda vida es la muerte; y, retrospectivamente: Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo. (...) La tensión así generada en el material hasta entonces inanimado pugnó después por nivelarse; así nació la primera pulsión, la de regresar a lo inanimado.*<sup>290</sup>

La pulsión de muerte aparece como una tendencia a reducir al mínimo la tensión. En este texto pueden encontrarse expresiones que parecen hacer coincidir esta pulsión con el principio del placer, pero en realidad existe una diferencia significativa. El principio del placer tiende a mantener un equilibrio homeostático, es decir, no eliminar totalmente la tensión sino mantenerla en un nivel determinado tolerable para el sujeto. En cambio la pulsión de muerte se rige por el principio de Nirvâna, que Freud lo entiende como una tendencia más radical que aspira a rebajar la tensión a un nivel cero.

De lo expuesto hasta ahora sacamos las siguientes conclusiones sobre la relación entre deseo y síntoma. La compulsión de repetición manifiesta el aspecto resistencial del síntoma, este es un efecto de la insistencia con la cual el deseo intenta encontrar su satisfacción; la encuentra sólo de un modo sustitutivo e insatisfecho en el síntoma, y por ello cuando Freud consigue disolver un síntoma, el deseo luego produce un síntoma nuevo. Por otro lado, la compulsión de repetición permite reconocer en el síntoma y sus demás efectos una tendencia masoquista en las aspiraciones del deseo. Tal tendencia masoquista Freud la conceptualiza como masoquismo primordial. Más adelante veremos como en las doctrinas del Yoga también parece haberse reconocido esta tendencia masoquista.

Los síntomas son un intento fallido de representar la muerte; el deseo de muerte, que hemos reconocido en conflicto con la pulsión de vida, no puede encontrar representación porque la muerte no es una vivencia, y por lo tanto, no puede inscribirse en el aparato psíquico.

---

<sup>289</sup> Ob. cit., pags. 19-20.

<sup>290</sup> Ob. cit., pág. 38.

### II.1.3. El deseo y la felicidad.

El psicoanálisis revela que el deseo es el principal obstáculo para acceder a la felicidad. Este es un punto de coincidencia con la doctrina del Yoga, que ya lo encontramos en las obras estudiadas hasta aquí; agregamos ahora una más *El malestar en la cultura* (1930).<sup>291</sup> La importancia de esta obra, está para nosotros en que Freud describe una serie de caminos posibles para intentar no padecer el dolor ocasionado por el deseo, y precisa los inconvenientes que tienen cada uno de ellos. Además, y esto es lo más importante para este estudio, Freud aquí hace sus únicas referencias al Yoga y explicita su posición frente a esta disciplina, dejándonos percibir las limitaciones que tiene su punto de partida y su cosmovisión.

Este texto comienza comentando una carta de Romain Rolland, donde le transmite a Freud la idea de un *sentimiento oceánico*.

Un sentimiento que preferiría llamar sensación de «eternidad»; un sentimiento como de algo sin límites, sin barreras, por así decir «oceánico». Este sentimiento -proseguía- es un hecho puramente subjetivo, no un artículo de fe; de él no emana ninguna promesa de pervivencia personal, pero es la fuente de la energía religiosa que las diversas iglesias y sistemas de religión captan, orientan por determinados canales y, sin duda, también agotan.<sup>292</sup>

Esta experiencia de lo permanente que podemos reconocer en la expresión sentimiento de «eternidad», parece ser una experiencia auténtica del yo-ontológico y de ahí que Romain Rolland la considere base de cualquier auténtica experiencia religiosa. En esto coincide con Quiles, para la Filosofía In-sistencial, el hecho religioso implica necesariamente la experiencia de la In-sistencia a través del acto de interioridad. La experiencia de la permanencia de la in-sistencia o yo-ontológico, es siempre la antesala del encuentro con el Absoluto.

Lo más importante de esta interlocución es que Freud reconoce que no atravesó tal experiencia: "yo no puedo describir en mí mismo ese sentimiento «oceánico». (...) En mi persona no he podido convencerme de la naturaleza primaria de un sentimiento semejante; mas no por ello tengo derecho a impugnar su efectiva presencia en otros". A pesar de ello quiere arriesgar una interpretación de tal experiencia. "Sólo cabe preguntar si se lo ha interpretado rectamente y si se lo debe admitir como «fons et origo» de todos los afanes religiosos".<sup>293</sup>

Antes de exponer el modo en que Freud interpreta esta experiencia, se analizará esta cita de Freud desde la epistemología in-sistencial.

En primer lugar, este texto pertenece a los últimos escritos de Freud, refleja los límites de su punto de partida. En efecto, Freud reconoce que el autoanálisis y su experiencia psicoanalítica con neuróticos no le permitieron acceder a una experiencia de lo permanente y eterno. En segundo lugar, corresponde desde la epistemología in-sistencial, observar como esta limitación del punto de partida freudiano se proyecta en su concepción de hombre. Es preciso recordar aquí, que las coincidencias entre Aurobindo y Teilhard eran explicadas por Quiles, por el hecho de haber tenido una experiencia profunda de interioridad (Cfr. I.3.4.). Las coincidencias en sus respectivas visiones del hombre y de la realidad, no podían explicarse por semejanzas en su formación cultural y religiosa, y sólo pueden entenderse por la similitud entre las

<sup>291</sup> FREUD, Sigmund. O.C., Tomo XXI.

<sup>292</sup> Ob. cit., pág. 65.

<sup>293</sup> Ob. cit., pág. 66.



experiencias humanas en las que fundamentaron sus respectivas cosmovisiones. En cambio, en el caso de Freud, su teoría psicoanalítica e incluso su cosmovisión,<sup>294</sup> no se basa en tal experiencia de interioridad, y por eso, no reconoce en el hombre un área permanente. En este sentido, podemos establecer una importante diferencia entre Freud y el Budismo. En el caso del Budismo, el punto de partida era una auténtica experiencia de interioridad (Cfr. I.3.1.2., y I.3.2.), incluso de tipo mística, pero sucede que en el momento de elaborar la teoría, el área permanente no es reconocida. Esto en parte se debía a una motivación de tipo pedagógica, que consistía en tratar que el discípulo concientizara el aspecto ilusorio del yo; la otra causa es que a la mayoría de las escuelas budistas les faltó un modelo teórico que distinguiera el área permanente de la variable. De haberlo tenido, podrían simultáneamente salvar la idea de ubicar al yo en el lugar de la ilusión y del desconocimiento, haciéndola corresponder al yo-psicológico; y ser fiel a las revelaciones sobre el hombre a las que conduce el proceso ascético budista, es decir, a la experiencia inmediata de lo permanente y eterno, que en la doctrina podría haberse correspondido a la noción de yo-ontológico.

En el caso de Freud, la ausencia de la noción de lo permanente y eterno no se debe sólo al hecho de no partir de una concepción antropológica integral que distinga los dos tipos de yo, cosa que también sucede, sino que se debe fundamentalmente al hecho de que Freud no accedió a una experiencia de interioridad semejante a la que conduce la ascesis budista.

Ahora sí, veamos como estas limitaciones condicionan la interpretación de Freud de la experiencia de lo permanente y eterno que le comenta a Romain Rolland. En primer lugar Freud señala lo siguiente:

Normalmente no tenemos más certeza que el sentimiento de nuestro sí mismo, de nuestro propio yo. Este yo nos aparece autónomo, unitario, bien deslindado de todo lo otro. Que esta apariencia es un engaño, que el yo más bien se continúa hacia adentro, sin frontera tajante, en ser animico inconciente que designamos «ello» y al que sirve, por así decir, como fachada: he ahí lo que nos ha enseñado -fue la primera en esto- la investigación psicoanalítica, que todavía nos debe muchos esclarecimientos sobre el nexo del yo con el ello. Pero hacia afuera, al menos, parece el yo afirmar una fronteras claras y netas. (...) En la cima del enamoramiento amenazan desvanecerse los límites entre el yo y el objeto.<sup>295</sup>

Freud con esta cita afirma que la experiencia psicoanalítica contradice las descripciones fenomenológicas del yo. Tales descripciones eran el punto de partida de algunos de los psicólogos en los que se basó Quiles para su descripción del yo-psicológico. No queremos entrar en el problema de la validez científica de tal fenomenología, tema que nos apartaría de nuestra cuestión. Más nos interesa señalar que Freud no cuestiona las características de libertad y permanencia que posee el yo-ontológico. Lo que parece revelar la experiencia psicoanalítica, es la ausencia de autonomía y la división que padece el yo-psicológico. A esta concepción del yo se le puede hacer desde la epistemología in-sistencial los siguientes reparos: a) El determinismo y la escisión que supone se manifiesta con evidencia sólo en una experiencia parcial del hombre, a saber, la de personas neuróticas que están bajo la regla de la asociación libre. Por lo tanto, es objetable trasladar estas dos características a todas las situaciones humanas. b) El yo-ontológico sólo manifiesta las características

<sup>294</sup> Freud en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933 {1932}), dedica una de las conferencias al tema de la cosmovisión, 35ª conferencia. *En torno de una cosmovisión*. (Tomo XXII, pág. 146) Ahí Freud asume la cosmovisión positivista, no siendo consecuente con la experiencia psicoanalítica.

<sup>295</sup> FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Tomo XXI, págs. 66-67.

de unidad y libertad en la experiencia de interioridad. La experiencia psicoanalítica no es una experiencia de interioridad, por el hecho de realizarse con neuróticos y por basarse en la técnica de la asociación libre. Por lo tanto, es lógico que en ese contexto Freud no pueda percibir al hombre como unidad y ser libre.

El caso de Freud es un ejemplo claro de la necesidad de tener como punto de partida, la experiencia de interioridad, si es que queremos construir una auténtica ciencia humana.

Los dos hechos básicos que son el punto de partida de la ciencia son: la experiencia humana y la conciencia de sí en ella implicada. (...) Toda ciencia consiste en la captación y ulterior análisis y elaboración de relaciones de los datos contenidos en la 'experiencia humana'. (...) El correcto análisis del sujeto de la 'experiencia humana', la persona, es una condición esencial a tener en cuenta para evaluar el grado de validez de todo conocimiento científico.<sup>296</sup>

Para una mejor comprensión de esta cita, es necesario tener presente que la expresión *experiencia humana* hay que entenderla como una profunda experiencia de interioridad en la que se revela la totalidad del hombre. Cuando Quiles se refiere a experiencias que no tienen este alcance, suele usar la expresión *experiencia parcial*, indicando que sólo nos revela algunos aspectos del hombre y nos oculta otros. Esto es justamente lo que pudimos observar con la experiencia psicoanalítica, nos revela que el hombre neurótico en el contexto de la técnica de la asociación libre padece el determinismo del inconsciente, y además, permite reconocer la alienación del yo-psicológico en estas circunstancias. Pero a su vez por ser una experiencia parcial, nos oculta aspectos fundamentales del hombre, como ser el yo-ontológico con su facultad de la libertad. Por lo tanto, según la epistemología in-sistencial, las afirmaciones de Freud expuestas anteriormente, tendrían un grado de validez científica menor que el de las doctrinas yogas que tienen una percepción de la experiencia humana más amplia.

Las limitaciones de su punto de partida, no le permiten a Freud comprender el concepto de «sentimiento oceánico». Freud explica el origen del «sentimiento oceánico» basándose en las concepciones del aparato psíquico desarrolladas en el *Proyecto de psicología* (1895) y en *La interpretación de los sueños* (1900) que comentamos al comienzo de esta sección para describir algunas características del deseo. Freud comienza por explicar el origen del sentimiento yoico del adulto, para luego precisar el del «sentimiento oceánico».

El lactante no separa todavía su yo de un mundo exterior como fuente de las sensaciones que le afluyen. (...) Tiene que causarle la más intensa impresión el hecho de que muchas de las fuentes de excitación en que más tarde discernirá a sus órganos corporales pueden enviarle sensaciones en todo momento, mientras que otras - y entre ellas la más anhelada; el pecho materno- se le sustraen temporariamente y sólo consigue recuperarlas berreando en reclamo de asistencia. De este modo se contrapone por primera vez al yo un «objeto» como algo que se encuentra «afuera» y sólo mediante una acción particular es esforzado a aparecer. Una posterior impulsión a desasir al yo de la masa de sensaciones, vale decir, a reconocer un «afuera», un mundo exterior, es la que proporcionan las frecuentes, múltiples e inevitables sensaciones de dolor y displacer, que el principio de placer, amo irrestricto, ordena cancelar y evitar. Nace la tendencia a segregar del yo todo lo que pueda devenir fuente de un tal displacer, a arrojarlo hacia afuera, a formar un puro yo-placer, al que se contrapone

<sup>296</sup> QUILES, Ismael. *Epistemología In-sistencial*. Oriente-Occidente. Revista de Investigaciones Comparadas. Ediciones Universidad del Salvador. Año XII- N°1/2. 1994/5. No se ha podido precisar la fecha en que Quiles escribe este trabajo, según los datos que nos dió la Prof. María Mercedes Terrén, probablemente ha sido escrito en los años 1986 o 1987, para la realización de una jornada que hicieron juntas la UCA y la Universidad del Salvador.



un ahí-afuera ajeno, amenazador. Es imposible que la experiencia deje de rectificar los límites de este primitivo yo-placer. Mucho de lo que no se quería resignar, porque dispensa placer, no es, empero, yo, sino objeto; y mucho de lo martirizador que se pretendía arrojar de sí demuestra ser no obstante inseparable del yo, en tanto es de origen interno. Así se desprende un procedimiento que, mediante una guía intencional de la actividad de los sentidos y una apropiada acción muscular, permite distinguir lo interno -lo perteneciente al yo- y lo externo -lo que proviene de un mundo exterior-. Con ello se da el primer paso para instaurar el principio de realidad, destinado a gobernar el desarrollo posterior.<sup>297</sup>

Explicar el «sentimiento oceánico» según esta concepción de la génesis del sentimiento yoico, presenta algunas dificultades. Freud considera que el «sentimiento oceánico» es un intento de restablecer el narcisismo primitivo, que se describe en la cita anterior como ese momento en que el yo no se diferenciaba del mundo. Además, Freud rechaza la idea de considerar tal sentimiento como la fuente de la religiosidad.

Las necesidades religiosas (...) derivan del desvalimiento infantil y de la añoranza del padre que aquel despierta (...). De este modo, el papel del sentimiento oceánico, que -cabe conjeturar- aspiraría a restablecer el narcisismo irrestricto, es esforzado a salirse del primer plano.<sup>298</sup>

Desde la perspectiva in-sistencial, se observa que Freud ubica a la experiencia de la contingencia como fuente principal del sentimiento religioso, ignorando que la experiencia religiosa no implica la negación de la finitud humana. Es cierto que la angustia que acompaña la experiencia de la contingencia, suele ser mitigada a través de un intento de restablecer el narcisismo originario, pero esto no sucede en la auténtica experiencia religiosa. Según la Filosofía In-sistencial, la experiencia de lo Absoluto supone una toma de conciencia de la contingencia, pero esto no es lo esencial, pues también el existencialismo ateo alcanzaba esta experiencia e incluso era el punto de partida de sus concepciones. Lo esencial de la experiencia religiosa, es que implica profundizar el acto de interioridad, hasta alcanzar una plena identificación con la In-sistencia, y desde la misma realizar la apertura hacia lo Absoluto. La identificación con la in-sistencia, en ningún modo puede entenderse como el restablecimiento del narcisismo originario, pues este concepto explica la configuración del yo-psicológico y su dinamismo, y no es extendible para comprender las características del yo-ontológico. La doctrina del Yoga recogida por Patañjali, permite demostrar que la identificación con la In-sistencia o Purusha, no se corresponde con ninguno de los tipos de identificación que describió y conceptualizó Freud. Esta cuestión que se ampliará en las secciones dedicadas al tema de la identificación, permite ver otra proyección de las limitaciones del punto de partida y de la concepción antropológica de Freud. En efecto, Freud no conceptualiza la identificación con la In-sistencia, porque en su experiencia personal y clínica no alcanzó tal identificación y porque en su visión del hombre no reconoce la realidad de la In-sistencia..

El fenómeno de intento del restablecimiento del narcisismo originario, sólo lo encontramos en las inauténticas experiencias religiosas donde no existe un profundo acto de interioridad. En este sentido los cuestionamientos de Freud permiten ver la importancia de la ascesis, y fundamentan ciertos aspectos de la práctica del Yoga, a saber: la concientización del cuerpo, la supresión de las modificaciones mentales, la concentración, la extinción del deseo, la contemplación, entre otros.

<sup>297</sup> FREUD, Sigmund. Ob. cit., pág. 68. Tomo XXI. Esta descripción del funcionamiento del aparato psíquico había sido expuesta en *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*. (1911). Tomo XII, pág. 226-228.

<sup>298</sup> Ob. cit., págs. 72-73.

La observación de que la experiencia de la contingencia es fuente del sentimiento religioso, podemos aceptarla si consideramos que tal experiencia es un paso previo e indispensable para acceder a la experiencia del Absoluto. Pero se debe precisar, que la experiencia religiosa no supone una negación de la contingencia que se había experimentado previamente, pues el religioso mantiene plena conciencia de su finitud, lo que sucede es que no se identifica plenamente con ella. Es la identificación con la In-sistencia la que permite salir de la angustia, y no la negación de la precariedad de la existencia humana. Por esto es falso lo que afirma Freud justamente antes de referirse al yoga y desacreditar a Romain Rolland.

Me quiere parecer que el sentimiento oceánico ha entrado con posterioridad en relaciones con la religión. Este ser-Uno con el Todo, que es el contenido de pensamiento que le corresponde, se nos presenta como un primer intento de consuelo religioso, como otro camino para desconocer el peligro que el yo discierne amenazándole desde el mundo exterior.<sup>299</sup>

Habiendo reconocido como el punto de partida y la concepción antropológica de Freud, imposibilitan percibir y conceptualizar ciertos niveles de la experiencia humana, se puede entrar en el problema de la relación entre el deseo y la felicidad.

Freud, al no partir de la experiencia In-sistencial, no puede tener una respuesta sobre el sentido último de la existencia. "Innumerables veces se ha planteado la pregunta por el fin de la vida humana; todavía no ha hallado una respuesta satisfactoria, y quizá ni siquiera la consienta. (...) Sólo la religión sabe responder a la pregunta por el fin de la vida".<sup>300</sup> Al no poseer esta respuesta, se conforma con la observación de que todos los hombres buscan evitar el dolor y encontrar la felicidad. Pero tal aspiración parece ser irrealizable por los siguientes motivos: a) la precariedad del cuerpo. b) las amenazas del mundo exterior. c) los vínculos con los otros seres humanos.

Freud describe diversas opciones para intentar eliminar el displacer y buscar el goce, encontrando alguna debilidad en todas ellas. En esta descripción, aparece la segunda y última referencia, sobre el Yoga.

Así como satisfacción pulsional equivale a dicha, así también es causa de grave sufrimiento cuando el mundo exterior nos deja en la indigencia, cuando nos rehúsa la saciedad de nuestras necesidades. Por tanto interviniendo sobre estas mociones pulsionales uno puede esperar liberarse de una parte del sufrimiento. este modo de defensa frente al padecer ya no injiere en el aparato de la sensación, busca enseñorarse de las fuentes internas de las necesidades. De manera extrema es lo que ocurre cuando se matan las pulsiones, como enseña la sabiduría oriental y lo practica el yoga. Si se lo consigue, entonces se ha resignado toda otra actividad (se ha sacrificado la vida), para recuperar, por otro camino, sólo la dicha del sosiego.<sup>301</sup>

Freud acierta en que el Yoga permite liberarse de las pulsiones y de sus efectos displacenteros. Sin embargo -y esto evidentemente se debe a que no parte de la experiencia in-sistencial- se equivoca en gran medida cuando afirma que el yoga supone sacrificar la vida y que no permite alcanzar el goce. En realidad, como podrá apreciarse cuando describamos algunos efectos de la práctica del Yoga, sólo a través de la ascesis se puede llegar al goce y a llevar una vida intensa y plena.

Volviendo a una de las causas del dolor, los vínculos con los otros, encontramos que en esta causa la pulsión de muerte tiene una importancia fundamental.

<sup>299</sup> Ob. cit., pág. 73.

<sup>300</sup> Ob. cit., pág. 76.

<sup>301</sup> Ob. cit., pág. 78-79.



La cultura es un proceso (...) al servicio del Eros, que quiere reunir a los individuos aislados, (...) en una gran unidad: la humanidad. (...) A este programa de la cultura se opone la pulsión agresiva natural de los seres humanos (...). Esta pulsión de agresión es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte que hemos descubierto junto al Eros, y que comporta con este el gobierno del universo.<sup>302</sup>

La forma en que este conflicto afecta a la imposibilidad de acceder al goce, es a través del sentimiento de culpa. El origen de tal sentimiento está en la pulsión de muerte.

La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como «conciencia moral», está pronta a ejercer contra el yo con la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él.<sup>303</sup>

La acción agresiva del superyó sobre el yo se manifiesta como necesidad de castigo. Esta no se reduce si el individuo actúa virtuosamente, por el contrario, "la conciencia moral (...) se comporta con severidad y desconfianza tanto mayores cuanto más virtuoso es el individuo, de suerte que en definitiva justamente aquellos que se han acercado más a la santidad son los que más acerbamente se reprochan su condición pecaminosa".<sup>304</sup> Es decir, el superyó no sólo prohíbe el goce, sino que también reprocha no haber accedido a él. Esto último, Freud lo observa en los efectos que suele producir la desdicha: "Mientras al individuo le va bien, su conciencia moral es clemente y permite al yo emprender toda clase de cosas; cuando lo abrumba la desdicha, el individuo se mete dentro de sí, discierne su pecaminosidad, aumenta las exigencias de su conciencia moral, se impone abstinencias y se castiga mediante penitencias".<sup>305</sup>

El incremento de la agresión del superyó sobre el yo por cada abstinencia, pone en cuestionamiento el valor de la ascesis, advirtiéndolo incluso sobre el peligro de una acumulación de agresividad que podría ser proyectada luego hacia el exterior y los otros, o aniquilar al individuo. Lo que impide que no suceda con frecuencia situaciones extremas, es que los dos polos del conflicto están siempre presentes en el sentimiento de culpa que podría llevar a conductas antisociales o a la autoaniquilación. "El sentimiento de culpa es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la lucha eterna entre el Eros y la pulsión de destrucción o de muerte".<sup>306</sup>

El superyó, según Freud, es la instancia psíquica que permitió el desarrollo de la cultura al sofocar la agresión del individuo ocasionada por la pulsión de muerte. Su manifestación a través del sentimiento de culpa, expresa la imposibilidad de la dicha y la tendencia masoquista presente en todo sujeto.

El sentimiento de culpa, la dureza del superyó, es entonces lo mismo que la severidad de la conciencia moral; es la percepción, deparada al yo, de ser vigilado de esa manera, la apreciación de la tensión entre sus aspiraciones y los reclamos del superyó. Y la angustia frente a esa instancia crítica, (...) o sea la necesidad de castigo, es una exteriorización pulsional del yo que ha devenido masoquista bajo el influjo del superyó sádico.<sup>307</sup>

<sup>302</sup> Ob. cit., pág. 117-118.

<sup>303</sup> Ob. cit., pág. 119.

<sup>304</sup> Ob. cit., pág. 121-122.

<sup>305</sup> Ob. cit., pág. 122.

<sup>306</sup> Ob. cit., pág. 128.

<sup>307</sup> Ob. cit., pág. 132.

La influencia de este sentimiento también está presente en la formación de los síntomas neuróticos, donde Freud encuentra superpuestos la satisfacción de un deseo sexual reprimido, y el sentimiento de culpa expresado en el padecimiento que implica un síntoma. Es decir, es una formación de compromiso entre el deseo sexual y el superyó.

Todo lo expuesto, a pesar de las diferencias en el punto de partida y en la concepción antropológica, nos permite establecer una coincidencia entre estas afirmaciones de Freud y la Bhagavad Gita, a saber: *El hombre no puede alcanzar la dicha si ella consiste en satisfacer plenamente el deseo*. La pulsión de muerte que provoca el sentimiento de culpa, es la categoría con la que Freud conceptualiza esta realidad, que es la que motiva a la doctrina del Yoga a exhortar la aniquilación del deseo para poder alcanzar el gozo.

## II.2. LA IDENTIFICACIÓN

El análisis del tema identificación, se centrará en la importancia que tiene este concepto, para explicar la relación del hombre con su cuerpo,<sup>308</sup> tal como es concebida a partir de la experiencia psicoanalítica. La finalidad de esta delimitación, no se debe sólo a la complejidad y amplio tratamiento que posee el problema de la identificación en la doctrina psicoanalítica, sino que tiene como principal motivo mostrar algunos elementos de la experiencia psicoanalítica con sus respectivas teorizaciones, que permiten fundamentar algunos elementos de la ascesis del Yoga.

Para realizar este análisis se comenzará por la distinción teórica entre esquema corporal e imagen inconsciente del cuerpo, tal como es concebida por Françoise Dolto en la obra que dedica a este tema.<sup>309</sup> Luego, se estudiará los tipos de identificación que

<sup>308</sup> Sobre este tema además de la bibliografía citada, se puede realizar una selección bibliográfica que hemos excluido porque el tratarla nos obligaba a modificar la estructura de nuestra investigación que pretende ser sólo introductoria en la aplicación de la epistemología in-sistencial para el estudio comparativo del yoga y el psicoanálisis. Esta selección, implica reconocer que se excluye otros autores psicoanalistas que han abordado el tema directa o indirectamente, y que incluso de los autores seleccionados no mencionamos algunas de sus obras. El criterio de la selección es sugerir las obras que a nuestro juicio deben priorizarse para la profundización de la investigación que acá se ha pretendido iniciar, tales son: Lacan, Jacques. *El Seminario*, Libros X, *La angustia*. (1963), y XI *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis* (1964). Samí-Alí. *Cuerpo real, cuerpo imaginario*. Bs. As., Paidós, 1° Ed. 1979. Aulagnier, Piera. *La violencia de la interpretación*. Bs. As., Amorrortu, 1° Ed. 1977. Rodulfo, Ricardo. *El niño y el significante*. Bs. As., Paidós, 1° Ed. 1989. Rodulfo, Marisa. *El niño del dibujo. - Estudio psicoanalítico del grafismo y sus funciones en la construcción temprana del cuerpo*. Bs. As., Paidós, 1° Ed. 1992. Nasio, Juan David. *El dolor de la histeria*. Bs. As., Paidós, 1° Ed. 1991, y *Los gritos del cuerpo*, Bs. As., Paidós, 1° Ed. 1996. El estudio de estas obras exige la lectura de una extensa bibliografía de Freud, que nos impidió intentar realizar una selección de textos de él.

<sup>309</sup> DOLTO, Françoise. *La imagen inconsciente del cuerpo*. Bs. As., Edit. Paidós, 1° Ed. castellana 1986. 1° Ed. en francés 1984. Editions du Seuil. En esta obra Dolto, no cita obras que se hayan referido anteriormente a este tema. No obstante, la terminología empleada, y los diversos subtemas que se abordan, permiten reconocer sin lugar a dudas, la influencia que en esta autora han tenido entre otros autores, Freud, Melanie Klein, Winnicott, y Lacan. Además, sin reconocer una filiación al mismo, Dolto ha participado en *El Seminario* de Jacques Lacan, habiendo intervenido con exposiciones y comentarios que



distingue Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*<sup>310</sup>, para continuar con la identificación en *El estadio del espejo*,<sup>311</sup> donde podrá precisarse la influencia de la identificación en la relación del hombre con su cuerpo, tal como lo revela la experiencia psicoanalítica.

## II.2.1. Esquema corporal e imagen inconsciente del cuerpo.

Comenzaremos por resumir los conceptos de esquema corporal e imagen inconsciente del cuerpo haciendo hincapié en aquellos elementos que son importantes para el tema que nos ocupa; luego estableceremos algunos de los aspectos de la experiencia psicoanalítica que fundamentan la distinción hecha por Dolto.

El esquema corporal especifica al individuo en cuanto representante de la especie, sean cuales fueren el lugar, la época o las condiciones en que vive. (...) *Sí, en principio, el esquema corporal es el mismo para todos los individuos* (de una misma edad o viviendo bajo un mismo clima, poco más o menos) de la especie humana, *la imagen del cuerpo, por el contrario, es propia de cada uno: está ligada al sujeto y a su historia.*<sup>312</sup>

Es decir, el esquema corporal abarca los aspectos universales de la corporeidad, y por lo tanto, es el que es objeto de estudio de las ciencias que estudian al hombre en su plano biológico. En cambio, la imagen inconsciente del cuerpo es singular, y ha sido reconocida a partir de la experiencia psicoanalítica que nos revela como la historia de los vínculos libidinales del sujeto han determinado el modo en que se relaciona con su cuerpo. Por ello Dolto afirma que *“la imagen del cuerpo es la síntesis viva de nuestras experiencias emocionales”*.<sup>313</sup> El esquema corporal no se estructura de la misma manera que la imagen inconsciente del cuerpo. El esquema corporal lo hace a través de la experiencia y el aprendizaje, y la imagen del cuerpo a través de la comunicación con los otros. Por eso mientras el esquema corporal estaría referido a los instintos y necesidades básicas, la imagen del cuerpo *“refiere el sujeto del deseo a su gozar, mediatizado por el lenguaje memorizado de la comunicación entre sujetos. Puede hacerse independientemente del esquema corporal. Se articula con él a través del narcisismo...”*.<sup>314</sup> Esta diferencia nos permitirá luego, precisar algunos efectos de la ascesis del yoga, retengamos aquí que la imagen inconsciente del cuerpo se vincula con

---

fueron muy bien aceptados. “La cautivante disertación que escucharon ayer les presentó lo que podríamos llamar juego de la imagen y el símbolo. De los trabajos de la señora Dolto se desprende, precisamente, que en dicha relación no todo es expresable en términos genéticos, y esto explica por qué ella es una con nuestra enseñanza.” (LACAN, Jacques. *El Seminario. Libro 2* (1954-1955), Bs. As., Paidós, 1º ed. castellana, 1983, pág. 287).

<sup>310</sup> FREUD, Sigmund. Tomo XVIII.

<sup>311</sup> LACAN, Jacques. *Escritos I. El estadio del espejo como formador de la función del yo {je} tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. Siglo Veintiuno Argentina Editores, 13º Ed. 1985. Corregida y aumentada. 1º ed. en español 1975. El 17 de julio de 1949 en el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis, en Zurich, Lacan presenta esta comunicación. La traducción al castellano fue realizada por Tomás Segovia. Tal comunicación tiene como antecedente otra de 1936 en el Congreso de Marienbad (31 de julio de 1936), donde Lacan no entregó el texto para sus actas.

<sup>312</sup> DOLTO, Françoise. Ob. cit., pág. 21.

<sup>313</sup> Ibid.

<sup>314</sup> Ob. cit., pág. 22.

el deseo y el narcisismo, dos áreas sobre las que la ascesis del yoga interviene en una medida importante. Además, el lenguaje entendido como elemento mediador en la relación entre los otros, aparece como factor determinante en la configuración de la imagen del cuerpo. En cambio, el esquema corporal aparece determinado por las leyes biológicas, el aprendizaje y la experiencia, y "...refiere el cuerpo actual en el espacio a la experiencia inmediata. Puede ser independiente del lenguaje (...)"<sup>315</sup> como así también la imagen del cuerpo puede serlo en su constitución con respecto al esquema corporal.

Dolto afirma que "la imagen del cuerpo es a cada instante la representación inmanente inconsciente donde se origina su deseo",<sup>316</sup> apoyándose en Freud<sup>317</sup> dice que son pulsiones de vida y de muerte las que tienden al cumplimiento del deseo. Las primeras son activas o pasivas y se las halla siempre ligadas a una representación, las segundas no son ni activas ni pasivas ya que tienden al pleno reposo, a reducir a nivel cero el grado de tensión, y además carecen de representación. "Las pulsiones de muerte se caracterizan por carecer de representación residual de relaciones eróticas con el otro. Son propias de un cuerpo no alertable por el deseo".<sup>318</sup> Esta característica permite pensar que, según Dolto, la experiencia mística consistiría en un predominio de las pulsiones de muerte, debido a que en la misma también encontramos un cuerpo que no es afectado por el deseo ya que por la ascesis este último ha sido extinguido. Además, no hay que olvidar el carácter inefable de la experiencia mística, que armonizaría con el hecho de que las pulsiones de muerte carecen de representación. Sin embargo, no podemos aceptar que la experiencia mística es un estado donde predomina la pulsión de muerte. En primer lugar, porque como bien lo afirma Dolto la pulsión de muerte es una tendencia al cumplimiento del deseo, tendencia que en la experiencia mística ha sido quebrantada. En segundo lugar, Dolto ilustra con diversos estados psicológicos el predominio de las pulsiones de muerte, y tales estados no coinciden con los que se producen en la experiencia mística. "Las pulsiones de muerte predominan durante el sueño profundo, las ausencias, el coma".<sup>319</sup> El sueño profundo es para Patañjali (ver parte III) una modificación mental, y por lo tanto no implica el silencio propio de la experiencia mística. Las ausencias se han dado en algunos místicos pero no eran en ellas donde alcanzaban la plenitud de la experiencia de su ser y del Absoluto, lo mismo ocurre con los estados de coma.<sup>320</sup>

Las pulsiones son esencialmente diferentes de los instintos, pero su fuente está en el cuerpo.

Las pulsiones, que emanan del substrato biológico estructurado en forma de esquema corporal, no pueden, en efecto, pasar a la expresión en el fantasma, como en la relación transferencial, sino por intermedio de la imagen del cuerpo. *Si el lugar, fuente de las pulsiones, es el esquema corporal, el lugar de su representación es la imagen del cuerpo.*<sup>321</sup>

Queremos adelantar que, por este motivo, la ascesis del Yoga hace tanto hincapié en la concientización y dominio del cuerpo o esquema corporal. Dicha ascesis,

<sup>315</sup> Ibid.

<sup>316</sup> Ob. cit., pág. 30.

<sup>317</sup> Fundamentalmente en la obra *Más allá del principio del placer* ya comentada en (II.1.2.2.3.).

<sup>318</sup> Ob. cit., pág. 31.

<sup>319</sup> Ibid.

<sup>320</sup> Quiles en FB (ver I.3.1) demuestra como los estados catalepticos, y otros que puedan parecerse, no son la esencia de la experiencia mística, ni tampoco son requisito indispensable para su acceso.

<sup>321</sup> DOLTO, Françoise. Ob. cit., pág. 34.



no actúa a través de la represión o sublimación de las pulsiones, sino que lo hace, afectando directamente a la fuente de la pulsión. Pero este efecto no debe hacer creer que se desdibuja la imagen del cuerpo, pues estamos ante una de las principales diferencias entre el psicótico y el místico. Para Dolto, el vivir con un esquema corporal sin imagen del cuerpo es

un vivir mudo, solitario, silencioso, narcisísticamente insensible, rayado con el desamparo humano: el sujeto autista o psicótico permanece cautivo de una imagen incommunicable, imagen animal, vegetal, o imagen de cosa, donde no puede manifestarse más que un ser animal, un ser-vegetal o un ser-cosa, respirante y pulsátil, sin placer ni sufrimiento.<sup>322</sup>

En el místico que a atravesado la ascesis del yoga u otra semejante, no se elimina la imagen del cuerpo, sino que se transforma la relación normal entre el esquema corporal y la imagen del cuerpo. El yoga permite que el hombre deje de ignorar la realidad de su esquema corporal y comience a conducirse en la vida con pleno dominio de su corporeidad, sin estar su movimiento corporal determinado por la imagen inconsciente del cuerpo. La imagen inconsciente del cuerpo sigue posibilitando la comunicación con el otro, pero ahora aparece dominada por la in-sistencia y pierde su eficacia determinista. Tal eficacia de la ascesis del yoga puede medirse considerando como la misma afecta al deseo y al narcisismo, tema que se explicará luego de referirnos al tema de la identificación.

## II.2.2. Los tipos de identificación según Freud.

En 1932 Freud reconoce no haber logrado sistematizar el concepto de identificación: "ni yo mismo estoy del todo satisfecho con estas puntualizaciones acerca de la identificación...".<sup>323</sup> No intentaremos describir las distintas modalidades en las que puede presentarse este concepto en la obra de Freud, ni precisar las resignificaciones que puedan hallarse teniendo en cuenta el desarrollo de otros conceptos de su doctrina. Nuestra indagación se limita a aquellos aspectos que permiten precisar los límites que tiene la experiencia psicoanalítica para revelar la realidad humana.

Para tales fines, primero se resumirán los tipos de identificación que Freud menciona en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1920).<sup>324</sup> Luego se precisarán las experiencias a partir de las cuales Freud se basa para hablar de las mismas, para más adelante confrontarlas con el punto de partida de Patañjali.

Freud afirma que el fenómeno de masas puede comprenderse mejor si se recurre al concepto de *libido*:

<sup>322</sup> Ob. cit., pág. 36.

<sup>323</sup> FREUD, Sigmund. *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. (1933 {1932}). Tomo XXIII, pág. 59.

<sup>324</sup> FREUD, Sigmund. Tomo XVIII.

... intentaré aplicar al esclarecimiento de la psicología de las masas el concepto de *libido* (...). Llamamos así a la energía, considerada como magnitud cuantitativa -aunque por ahora no medible-, de aquellas pulsiones que tienen que ver con todo lo que puede sintetizarse como «amor».<sup>325</sup>

Para Freud la masa estaría unida por vínculos de amor, “aquí nos encontramos con pulsiones de amor que, sin actuar por eso de manera menos energética, están desviadas de sus metas originarias”.<sup>326</sup> El tipo de vínculo libidinal que para Freud mantiene unida a la masa es justamente la identificación.

El primer tipo de identificación al que hace referencia Freud en este texto es una identificación primordial al padre. “El varoncito manifiesta un particular interés hacia su padre; querría crecer y ser como él, hacer sus veces en todos los terrenos (...) toma al padre como su ideal”.<sup>327</sup> Esta ligazón “ya es posible, (...) antes de toda elección sexual de objeto”.<sup>328</sup> Este tipo nos pone en evidencia que “la identificación aspira configurar el yo propio a semejanza del otro, tomado como «modelo»”.<sup>329</sup> Es decir, la identificación produce transformaciones en el yo-psicológico.

El segundo tipo de identificación participa en la formación de los síntomas neuróticos. Freud nos dá el siguiente ejemplo:

Supongamos ahora que una niña pequeña reciba el mismo síntoma de sufrimiento que su madre; por ejemplo, la misma tos martinizadora. Ello puede ocurrir por diversas vías. La identificación puede ser la misma que la del complejo de Edipo, que implica una voluntad hostil de sustituir a la madre, y el síntoma expresa el amor de objeto por el padre; realiza la sustitución de la madre bajo el influjo de la conciencia de culpa: «has querido ser como tu madre, ahora lo eres al menos en el sufrimiento». He ahí el mecanismo completo de la formación histérica de síntoma. O bien el síntoma puede ser el mismo que el de la persona amada («Dora», por ejemplo, imitaba la tos de su padre); en tal caso no tendríamos más alternativa que describir así el estado de cosas: *la identificación reemplaza a la elección de objeto; la elección de objeto ha regresado hasta la identificación*.<sup>330</sup>

De este tipo de identificación Freud destaca entre otras características que es sólo a un rasgo, es decir se identifica con un aspecto parcial del otro y no con la totalidad de su persona. Además, a diferencia del primer tipo, aquí existe una elección de objeto previa.

En el tercer tipo de identificación, no existe una relación de objeto con la persona copiada, es decir, no existe un deseo previo que una al sujeto con la persona a la que se identifica. Veamos el ejemplo que nos ofrece Freud:

Si una muchacha recibió en el pensionado una carta de su amado secreto, la carta despertó sus celos y ella reaccionó con un ataque histérico, algunas de sus amigas que saben del asunto, pescarán este ataque, como suele decirse, por la vía de la infección psíquica.<sup>331</sup>

Freud explica este fenómeno de la siguiente manera:

El mecanismo es el de la identificación sobre la base de poder o querer ponerse en la misma situación. (...) Uno de los «yo» ha percibido en el otro una importante analogía en un punto (en nuestro caso, el mismo apronte afectivo); luego crea una identificación en este punto, e influida por la situación patógena esta identificación se desplaza al síntoma que el primer «yo» ha producido. La

<sup>325</sup> Ob. cit., pág. 86.

<sup>326</sup> Ob. cit., pág. 98.

<sup>327</sup> Ob. cit., pág. 99.

<sup>328</sup> Ob. cit., pág. 100.

<sup>329</sup> Ibid.

<sup>330</sup> Ibid.

<sup>331</sup> Ob. cit., pág. 101.



identificación por el síntoma pasa a ser así el indicio de un punto de coincidencia entre los dos «yo», que debe mantenerse reprimido.<sup>332</sup>

Este tercer tipo de identificación es el que se produce entre los miembros de una masa; nos explayaremos un poco en esta cuestión a fin de estudiar las semejanzas que, según Freud, tienen los fenómenos del enamoramiento, la hipnosis, y la formación de las masas. Tal estudio nos permitirá diferenciar lo que acontece en términos de identificación en la práctica del yoga, en la hipnosis, y en el psicoanálisis.

El punto de coincidencia entre los miembros de la masa es el tipo de vínculo que mantienen con el conductor. Para analizar este fenómeno Freud comienza a ilustrar algunos efectos de la identificación en determinadas formaciones patológicas, tales son algunas formas de la homosexualidad masculina y la melancolía. Con respecto al origen de la homosexualidad masculina, Freud la describe de la siguiente manera:

El joven ha estado fijado a su madre, en el sentido del complejo de Edipo, durante un tiempo y con una intensidad inusualmente grandes. (...) Al completarse el proceso de la pubertad (...) el joven no abandona a su madre sino que se identifica con ella; se trasmuda en ella y ahora busca objetos que puedan sustituirle al yo de él, a quienes el pueda amar y cuidar como lo experimentó de su madre.<sup>333</sup>

Se observa aquí la magnitud de los efectos que tiene el mecanismo de la identificación para Freud, que llega a determinar la forma en que se expresa la sexualidad.

La introyección de la persona amada también puede observarse en la melancolía; esta suele desatarse efectivamente cuando se pierde real o afectivamente al objeto amado. En esta patología el yo se denigra, y se martiriza con una feroz autocritica. Los autorreproches “en el fondo se aplican al objeto y constituyen la venganza del yo sobre él”.<sup>334</sup> En este fenómeno Freud reconoce más nítidamente una instancia crítica que denominará ideal del yo, cuyas funciones son: “la observación de sí, la conciencia moral, la censura onírica y el ejercicio de la principal influencia en la represión”.<sup>335</sup> Esta caracterización, puede llevar a la confusión de identificar esta instancia con el yo-ontológico, la in-sistencia o el purusha. Más adelante, mostraremos que esta confusión se produce fácilmente si no trascendemos las limitaciones de la concepción antropológica de Freud, como también si reducimos la totalidad de la experiencia humana a lo que nos revela la patología y el procedimiento psicoanalítico. Anticipamos aquí que uno de los motivos por los cuales no puede confundirse es que Freud considera al ideal del yo como “la herencia del narcisismo originario, en el que el yo infantil se contentaba a sí mismo (...) de manera que el ser humano, toda vez que no puede contentarse consigo en su yo, puede hallar su satisfacción en el ideal del yo, diferenciado a partir de aquel”.<sup>336</sup> Esta consideración implica necesariamente ubicar al ideal del yo en el plano psicológico, se corrobora esta afirmación en la forma que Freud concibe los fenómenos del enamoramiento, la hipnosis y la masa.

Freud hace sobre el enamoramiento las siguientes observaciones:

...el objeto amado goza de cierta exención de la crítica, sus cualidades son mucho más estimadas que en las personas a quienes no se ama o que en ese mismo objeto en la época en que no era

<sup>332</sup> Ibid.

<sup>333</sup> Ob. cit., pág. 102.

<sup>334</sup> Ob. cit., pág. 103.

<sup>335</sup> Ibid.

<sup>336</sup> Ibid.

amado. (...) El objeto es tratado como el yo propio, y por tanto en el enamoramiento afluye al objeto una medida mayor de libido narcisista. Y aun en muchas formas de la elección amorosa salta a la vista que el objeto sirve para sustituir un ideal del yo propio, no alcanzado.<sup>337</sup>

Además, en la persona enamorada el ideal del yo parece dejar de cumplir su misión,

calla la crítica que es ejercida por esa instancia; todo lo que el sujeto hace y pide es justo e intachable. La conciencia moral no se aplica a nada de lo que acontece en favor del objeto; en la ceguera del amor, uno se convierte en criminal sin remordimientos. La situación puede resumirse cabalmente en una fórmula: *El objeto se ha puesto en el lugar del ideal del yo.*<sup>338</sup>

Para Freud en la hipnosis se observan elementos comunes al enamoramiento; el hipnotizado idealiza, obedece y se humilla ante el hipnotizador del mismo modo en que lo hace el enamorado hacia su amado. Esto se explica por el hecho de que el hipnotizador también ocupa el lugar del ideal del yo.

Con respecto a la masa, Freud afirma que la hipnosis se diferencia de la formación de masa sólo en su número.

La hipnosis no es un buen objeto de comparación para la formación de masa porque es, más bien, idéntica a esta. De la compleja ensambladura de la masa ella aísla un elemento: el comportamiento del individuo de la masa frente al conductor. Esta restricción del número diferencia a la hipnosis de la formación de masa, así como la ausencia de aspiración directamente sexual la separa del enamoramiento.<sup>339</sup>

La masa para Freud es un conjunto de individuos que se han identificado entre sí por tener el mismo objeto en el lugar del ideal del yo, tal objeto sería el conductor o el líder.

A modo de síntesis podemos decir que Freud nos habla de tres tipos de identificación: a) Identificación primordial: No supone haber investido libidinalmente al objeto amado tomado como modelo, y participa de la configuración del yo. b) La segunda, es la que implica una relación de objeto previa que luego regresa hacia una identificación, tal es el mecanismo básico de determinados síntomas neuróticos. c) La tercera, no implica la relación de objeto, sino que consiste en la voluntad de querer estar en la misma situación que el otro. Las principales experiencias que Freud toma para fundamentar este intento de sistematización del concepto de identificación son: la melancolía, la homosexualidad masculina, la sintomatología neurótica, las psicosis, el enamoramiento, la hipnosis y la formación de masas.

### II.2.3. El concepto de identificación en *El estadio del espejo*.

En este escrito Lacan parte del siguiente hecho: "La cría de hombre, a una edad en que se encuentra por poco tiempo, pero todavía un tiempo, superado en inteligencia instrumental por el chimpancé, reconoce ya sin embargo su imagen en el espejo como

<sup>337</sup> Ob. cit., pág. 106.

<sup>338</sup> Ob. cit., pág. 107.

<sup>339</sup> Ob. cit., págs. 108-109.



tal".<sup>340</sup> En el mismo Lacan halla el fenómeno de la identificación: "Basta para ello comprender el estadio del espejo *como una identificación* en el sentido pleno que el análisis dá a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen...".<sup>341</sup> Para afirmar lo anterior Lacan se basa en la experiencia psicoanalítica y la misma permite afirmar que en esta fase puede ubicarse la génesis de la función del yo, ya que en dicha experiencia se revela que "la imagen se constituye en umbral del mundo visible. La imagen del propio cuerpo se presenta en disposición de espejo en los recuerdos infantiles, en la alucinación y en el sueño. Y no hay que olvidar el papel que juegan los espejos y los aparatos ópticos en las apariciones del doble".<sup>342</sup> El yo según esta concepción se constituye en forma alienante, ya que es formado por la imagen de su cuerpo que le devuelve el espejo.

El estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de ilusión de la identificación especial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad -y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental.<sup>343</sup>

La imagen proporciona la unidad que el sujeto buscaba, ya que se tiene una vivencia del cuerpo fragmentado fruto de la inmaduración neurológica que caracteriza al niño de esta edad, tal vivencia lleva al sujeto a identificarse con su imagen del cuerpo, y al hacerlo alcanza un sentimiento de júbilo en el que parece esbozarse la subjetividad.

El júbilo delata el reconocimiento que descubre el esbozarse de la subjetividad. (...) Si se encontró en la imagen es porque no se tenía sino de una manera confusa y turbulenta, en un torbellino de oscuras propiocepciones. (...) Ese júbilo es una réplica al desamparo de ese oscuro acontecer incoordinado de su propio cuerpo.<sup>344</sup>

El yo se encuentra alienado porque pasa a desconocer lo que acontece en su cuerpo, y se afirma en la unidad de la imagen que es exterior al sujeto.

Desde la perspectiva in-sistencial la alienación en la imagen exterior permite desentenderse de la experiencia de la contingencia y de la finitud, para fundamentar esta afirmación nos basamos en lo siguiente: Quiles cuando se refiere al problema de la alienación, la ilustra con la situación del hombre moderno que tiende a confundir su ser con su función. El hombre que reduce su ser a su profesión, a su estado civil y a su situación social en general, se aferra a ellas con la ilusión de que poseen cierta permanencia más allá de los cambios que trae el transcurrir del tiempo. Sentir como permanentes estas realidades contingentes y transitorias, permite evitar la angustia que

<sup>340</sup> LACAN, Jacques. *ESCRITOS I. El estadio del espejo como formador de la función del yo {je} tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. Siglo Veintiuno Argentina Editores, 13° Ed. 1985. Corregida y aumentada, 1° Ed. en español 1975. Pág. 86. El 17 de julio de 1949 en el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis, en Zurich, Lacan presenta esta comunicación. La traducción al castellano fue realizada por Tomás Segovia, de la cual Lacan se quejó por el título donde hubiese preferido el término *fase* en vez de *estadio*. Tal comunicación tiene como antecedente otra de 1936 en el Congreso de Marienbad (31 de julio de 1936), donde Lacan no entregó el texto para sus actas.

<sup>341</sup> Ob. cit., pág. 87.

<sup>342</sup> ROSSI, Lucía. *LECTURAS DE LACAN. I-Escritos. AAVV*. Lugar Editorial, Bs. As., 1° Ed. 1984, pág. 33. Aquí Rossi extrae lo que Lacan dice en el texto, pusimos su cita por que los recuerdos infantiles son agregados por esta comentarista.

<sup>343</sup> LACAN, Jacques. Ob. cit., pág. 90.

<sup>344</sup> ROSSI, Lucía. Ob. cit., pág. 37.

significa aceptar la finitud de todas las cosas de este mundo. El hombre alienado en sus roles sociales vive una ficción que reedita la ilusión de permanencia y unidad que provocó la imagen del espejo en el niño. En ambos casos se le da carácter permanente al yo-psicológico que es variable, y también en las dos situaciones se niega la contingencia humana que se expresa en la finitud del cuerpo.<sup>345</sup>

Si bien esta referencia a la alienación del hombre moderno pertenece a la AFI, Quiles en su obra tardía *Como ser Sí Mismo*, cuando vuelve sobre este problema hace referencia a la importancia de la toma de conciencia de la corporeidad para alcanzar el autoconocimiento; ella permite abandonar las identificaciones ilusorias y aceptar vivencialmente la finitud de la existencia. Si el hombre fácilmente se identifica con sus funciones es porque no quiere vivir en la conciencia de su finitud. Los roles sociales que funcionan como la imagen del espejo negando la contingencia humana, forman parte de las identificaciones que van configurando el yo-psicológico.

El lactante humano es de hecho, desde el origen, en su nacimiento, un prematuro fisiológicamente inacabado. Por ello está en una situación constitutiva de desamparo; experimenta una discordancia intraorganica. Por lo tanto, según Lacan, si el niño goza cuando se reconoce en su forma especular, es porque la completitud de la forma se anticipa respecto a su propio logro; (...) Esto llevó a Lacan a la idea de que la alienación imaginaria, es decir, el hecho de identificarse a la imagen de un otro, es constitutiva del yo (moi) en el hombre, y que el desarrollo del ser humano está escandido por identificaciones ideales.<sup>346</sup>

Los roles sociales son justamente identificaciones ideales. La idea de que la identificación con la imagen permite la negación de la contingencia humana se halla también corroborada en la siguiente cita: "Se sale fortalecido de estar frente al espejo, el consuelo de una imagen bien grabada de sí es brújula que orienta en la inconsistencia. Amuleto que ayuda a olvidar la realidad del sujeto: que es inconsistente".<sup>347</sup>

El comentario de Rossi del que hemos extraído algunas citas, nos permite hacer una precisión con respecto al problema de la introspección. En la primera parte de nuestro trabajo señalamos que el acto de interioridad no debe confundirse con la introspección, y que Quiles cuando crea la Filosofía In-sistencial abandona la experiencia de la introspección como fundamento empírico de la realidad del yo-ontológico, para apoyarse progresivamente en experiencias de interioridad. Según Rossi,

la imagen retrata al cuerpo, se constituye en lo que el cuerpo muestra al espejo, pero no es el cuerpo. Esto rebota en el yo, ya que más que constituirse por una captura íntima de sí mismo por sí mismo (modelo ideal de captura que propone la introspección), se da la paradoja del apropiamiento de sí desde una exterioridad ajena: la imagen.<sup>348</sup>

La introspección tiene el problema de que no permite acceder a la In-sistencia, por no trascender el plano del yo-psicológico. La observación limitada a este plano no

<sup>345</sup> El neurótico obsesivo se caracteriza por tender a identificarse con su función junto con una gran desconexión con su cuerpo, siendo una estructura clínica proclive a esta forma de alienación. En este sentido son apreciables los efectos de la práctica del yoga sobre esta estructura clínica, debido a que conduce tanto a la concientización del cuerpo como a desidentificar al sujeto de sus roles. Para la ilustración de Quiles véase la Presentación de la AFI.

<sup>346</sup> MILLER, Jacques Alain. *Recorrido de Lacan. Ocho conferencias*. Ob. cit., pág. 12.

<sup>347</sup> ROSSI, Lucía. Ob. cit., pág. 39.

<sup>348</sup> Ob. cit., pág. 40-41.



permite acceder vivencialmente a la experiencia plena de la contingencia y de la finitud, debido a que el yo-psicológico se constituye como alienado en la imagen y desconociendo la realidad de su propio cuerpo. Por esto, con la introspección sólo podemos alcanzar a reconocer las identificaciones en las que el yo-psicológico se ha alienado.

Con lo expuesto, podemos concluir que las conceptualizaciones que se derivan de las observaciones que llevaron a considerar la fase del espejo como el momento en que se constituye el yo-psicológico, lejos de cuestionar la concepción in-sistencial, sólo confirma la importancia de uno de los elementos de su ascesis, a saber, la concientización del cuerpo.

### III. ANÁLISIS EPISTEMOLÓGICO IN-SISTENCIAL DEL YOGA.

La antigüedad y extensión de la doctrina del Yoga torna imposible hacer un análisis completo de la misma. Además, en este estudio, sólo se quiere ilustrar como la epistemología in-sistencial puede aplicarse a un estudio comparativo de las doctrinas del psicoanálisis y del yoga en algunos de los temas que ambas trataron. Pues, cabe aclarar, que no se pretende asegurar que la epistemología in-sistencial pueda aplicarse a un estudio comparativo de las doctrinas en todas sus categorías. Las categorías que se han seleccionado son el deseo y la identificación, ya analizadas desde la perspectiva in-sistencial en la doctrina psicoanalítica, ahora se hará lo mismo con la doctrina del Yoga.

Este estudio comparativo, no pretende demostrar que la epistemología in-sistencial ofrece la mejor explicación para comprender las coincidencias y diferencias entre el yoga y el psicoanálisis. Lo que se quiere mostrar, es como la Filosofía In-sistencial ofrece una perspectiva epistemológica que puede aplicarse, en algunas categorías, para dicho estudio comparativo, a pesar de que Quiles, al igual que sus discípulos, no hayan propuesto investigar estas cuestiones.

La aclaración anterior, permite justificar porque nuestro estudio se basará solamente en las dos fuentes, que según varios investigadores, son la base principal de la doctrina del Yoga, a saber: los *Aforismos sobre el Yoga* de Patañjali y el *Bhagavad Guita*. "Los dos textos son considerados básicos para todos los que quieran captar el verdadero sentido del Yoga y evitar el peligro de desvirtuarlo".<sup>349</sup> Aplicada la Epistemología In-sistencial a estas fuentes, quedan explícitos los criterios que podrán extrapolarse, en futuras investigaciones, a los desarrollos posteriores de la doctrina Yoga.

En primer lugar, se hará un estudio sobre el tema del deseo, comenzando por el *Bhagavad Guita* y continuando con los *Aforismos* de Patañjali. En segundo lugar, del mismo modo, se abordará el tema de la identificación.

#### III.1. El concepto del deseo en el Yoga.

##### III.1.1. El concepto del deseo en el *Bhagavad Guita*.<sup>350</sup>

La traducción del *Bhagavad Guita* que emplearemos no está entre las que recomiendan, y más han estudiado, Quiles y Gardini.<sup>351</sup> Hemos elegido la de Leonor

<sup>349</sup> GARDINI, Walter. *Teoría y práctica del Yoga en el Bhagavad Guita*. Bs. As., Editorial Kier, 1º Ed. 1992. El autor colaboró con Quiles como profesor en la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador, dictando cursos desde 1976 sobre el *Bhagavad Guita*.

<sup>350</sup> Como puede observarse en la nota 3, los traductores no se ponen de acuerdo en como traducir el título de esta obra, algunos usan *El*, otros *La*, y hasta se llega a omitir directamente el artículo poniendo simplemente *Bhagavad Guita*. También se encuentran diferencias con *Gita* que otros lo escriben *Guita*. Aquí se nombrará esta obra 'el *Bhagavad Guita*', siguiendo la traducción elegida que omite *el* en el título, pero que cuando se lo cita suele ir precedido del artículo *el*.

<sup>351</sup> La bibliografía seleccionada en la ob. cit. de Gardini, es la siguiente: Entre las traducciones más citadas tenemos, Radhakrishnan, S.- *The Bhagavadgita*, Allen & Unwin, London, 1960. Zahaner, R.C.- *The*



Calvera porque emplea el término deseo para traducir *Kama*, y porque su traducción en general nos es más útil para el análisis comparativo que se pretende realizar. Esta traducción no figura en la bibliografía seleccionada de Gardini (ver nota 351), sin embargo, Gardini cita a Aldous Huxley, cuando define al *Bhagavad Gita* como "la formulación espiritual más sistemática de la filosofía perenne".<sup>352</sup> Con una ligera modificación hallamos esta frase en la introducción de la traducción que hemos privilegiado, "El *Bhagavad Gita* es quizá la más sistemática exposición escrita de la Filosofía Perenne".<sup>353</sup>

Este tema será tratado en relación a tres cuestiones: a) Deseo y conocimiento. b) Deseo y apego. c) Deseo y experiencia de Dios.

### III.1.1.1. Deseo y conocimiento.

En el *Bhagavad Gita* el deseo es la principal causa de la ignorancia (*Avidyā*)<sup>354</sup>. En el primer capítulo el término deseo aparece con dos connotaciones: La primera significa lo que vulgarmente se entiende por anhelo,<sup>355</sup> la segunda tiene que ver con el problema del conocimiento. "Estos, ciegos por el deseo, no ven ningún mal en destruir la familia, ni encuentran delito en la traición de los camaradas".<sup>356</sup> Se establece una estrecha relación entre el conocimiento y la moral, el deseo causa la ignorancia, y esta lleva a la mala acción. En el segundo capítulo, que está dedicado al problema del conocimiento, vuelve a ubicarse al deseo como la causa de la ignorancia:

De las cavilaciones sobre los objetos de los sentidos surge el apego a ellos; del apego nace el deseo y del deseo la pasión violenta. La pasión violenta alimenta el error, el error origina la perturbación de la memoria y del dominio consciente de sí mismo; la pérdida del dominio propio destruye el entendimiento intuitivo y con el derrumbe del entendimiento viene la ruina del hombre mismo.<sup>357</sup>

---

*Bhagavad-Gita*, Clarendon Press, Oxford, 1969. Sivananda, Swami.- *Simrad Bhagavad Gita*, Divine Life Society, Durban, 1962. Aurobindo, Sri.- *La Bhagavad Gita*, Albin Michel, París, 1962. Edgerton, F.- *The Bhagavad Gita*, University Press, Harvard, 1944, 2 vols. Además se mencionan: Tola, F.- *Bhagavad Gita: El Canto del Señor*. Traducción directa del sánscrito, Monte Avila, Caracas, 1977. *El Bhagavad-Gita de acuerdo a Gandhi. Evangelio de la Acción Desinteresada*, Edit. Kier, Bs. As., 1986. Con una presentación de Quiles. Gutierrez, José Barrio- *Bhagavad-Gita o Canto del Bienaventurado*. Editorial Aguilar, Bs. As., 1964. Marcovich, M.- *Bhagavadgita. El Canto del Señor*. Universidad de los Andes, Mérida, 1958. Esnoul A. M. ; Lacombe, Olivier.- *La Bhagavad Gita*, Seuil, París, 1976. Feurstein, G. *Bhagavad Gita. A Critical Rendering*. Heinemann, New Delhi, 1980. Elenjmittam, A.- *La Bhagavad Gita*, Mursia, Milano, 1982. Abhinagupta.- *Il Canto del Beato, Bhagavadgita*. Utet, Turin, 1976. Gardini, al igual que Quiles, aconseja el texto de Gandhi, y considera que la traducción de Tola es la más fiel al texto.

<sup>352</sup> GARDINI, Walter. Ob. cit., pág. 9. Gardini no indica la fuente de esta cita.

<sup>353</sup> ANÓNIMO. *BHAGAVAD-GITA. El Cantar del Señor*. Introducción de Aldous Huxley. Traducción, Prólogo y Notas: Leonor Calvera. Bs. As., Editorial Dédalo. 1º Ed. s.d., probablemente en 1983. Págs. 17-18. En adelante se citará esta fuente *Bhagavad Gita*, de citar otras traducciones se darán los datos correspondientes.

<sup>354</sup> *Avidyā* significa ignorancia, entendiéndose por la misma principalmente confusión del ser con el no-ser.

<sup>355</sup> En la doctrina de Freud también a veces deseo tiene la connotación de anhelo (Cfr. II.1. nota 248).

<sup>356</sup> *Bhagavad Gita*, Ob. cit., pág. 30.

<sup>357</sup> Ob. cit., pág. 39-40.

El conocimiento intuitivo sólo es alcanzado por aquellos que han podido liberarse del determinismo del deseo.<sup>358</sup> El fin de la ascesis del Yoga que consiste esencialmente en dominar el cuerpo y la mente, es impedir que el deseo continúe perturbando la posibilidad del conocimiento intuitivo.

Tal como el fuego es oscurecido por el humo, el espejo por el polvo y el embrión por el amnios, así el deseo oscurece el conocimiento. (...) Las fuerzas sensoriales, la mente y la facultad de conciencia se dice que son su morada. Mediante ellas enturbia el alma, velando su entendimiento.<sup>359</sup>

El hecho de que sea a través de los sentidos y de la mente que el deseo impide la plenitud del conocimiento, explica porque reiteradamente se exhorta al dominio de los mismos.

Por ello, (...) domina los sentidos y luego aniquila al pecador que destruye la sabiduría y la realización. (...) Por ello, (...) habiéndote despertado al conocimiento de lo Supremo, domina tu mente por medio del Ser y así destruirás a ese enemigo tan difícil de dominar, que adopta el aspecto del deseo.<sup>360</sup>

La finalidad de la técnica del *ekâgratâ*<sup>361</sup> tal como la explica Mircea Eliade, muestra la importancia que tiene para el yogui, alcanzar este dominio.

La *ekâgratâ*, (...) tiene como resultado inmediato la censura pronta y lúcida de todas las distracciones y automatismos mentales que dominan y verdaderamente *hacen* la conciencia profana. (...) Tiende a controlar las dos generadoras de la fluidez mental: la actividad sensorial (*indriya*) y la del subconsciente (*samskara*). El control es la capacidad de intervenir a voluntad y en forma inmediata en el funcionamiento de esas dos fuentes de 'torbellinos' mentales (*citta vritti*).<sup>362</sup>

### III.1.1.2. Deseo y apego.

El desapego es la característica del hombre que se ha liberado de su deseo. "A quien por nada siente apego, dejándole las alegrías sin regocijo y las penas sin tristeza, lo llamamos iluminado".<sup>363</sup> Al desapego se llega a través del cultivo de la acción desinteresada. En el capítulo tercero, que está dedicado al tema de la acción, se considera que la acción desinteresada es uno de los caminos posibles para alcanzar la iluminación.

<sup>358</sup> Según esta afirmación, y lo que hemos estudiado sobre los efectos del psicoanálisis con respecto al deseo, se puede comprender a aquellos psicoanalistas que niegan la posibilidad de un conocimiento de tipo intuitivo, en realidad, no hacen más que ser fieles a su experiencia clínica, donde se puede llegar a concientizar el determinismo del deseo inconsciente, pero no se logra dominarlo. "Siempre a diferencia del psicoanálisis, el Yoga cree que el subconsciente puede ser dominado por la ascesis y aún conquistado..." (Mircea Eliade, *Yoga. Inmortalidad y libertad*. Bs. As., Editorial La Pleyade, 1º Ed. s. f. Pág. 56).

<sup>359</sup> Ob. cit., pág. 47.

<sup>360</sup> Ibid.

<sup>361</sup> Significa la concentración en un solo punto.

<sup>362</sup> ELIADE, Mircea. Ob. cit., (nota 10), pág. 57-58.

<sup>363</sup> *Bhagavad Gita*, Ob. cit., pág. 39.



Te he hablado antes, ¡oh tú sin pecado! de los dos senderos que se presentan a quienes buscan la iluminación. Uno es el camino del conocimiento, apto para los contemplativos. El segundo es el camino de la acción desinteresada, adecuado para el hombre activo.<sup>364</sup>

Gandhi al referirse a este tema, afirma que la acción desinteresada aspira alcanzar la extinción del deseo. "Karma Yoga es el medio de liberar al alma de la esclavitud del cuerpo, y en él no hay lugar para la satisfacción de los deseos".<sup>365</sup>

El estar libre de toda determinación del deseo es una de las dos principales características de la acción desinteresada. "Los sabios afirman que ha llegado a la propia realización quien actúa libre de deseos y propósitos egoístas, quien ha quemado las cadenas del acto en el fuego del conocimiento".<sup>366</sup> Para estar eximido de tal determinación, otra vez se recuerda la necesidad del control del cuerpo y de la mente. "Sin esperar nada, teniendo el dominio de su cuerpo y de su mente en el abandono de toda posesión, obra sin que lo manchen las acciones".<sup>367</sup>

La segunda característica importante de la acción desinteresada, es que tal acción debe tener como fin último lo Supremo, es decir, debe ser un sacrificio, en el sentido de hacer sagrada dicha acción. "El alma liberada que ha dejado todo apego, cuya mente está firme y estable en el conocimiento de la misma, realiza sus acciones como sacrificio, extinguiendo así todo su karma".<sup>368</sup> Gandhi explica que "*acciones como sacrificio* quiere decir acto de servicio desinteresado dedicado a Dios."<sup>369</sup>

### III.1.1.3. Deseo y experiencia de Dios.

El conocimiento de lo Supremo sólo es posible si se ha eliminado el deseo, y a su vez, tener como meta lo Supremo es condición para liberarse de los determinismos de dicho deseo. "Cuando el hombre apaga sus sentidos, el estímulo de los sentidos desaparece más no elimina el deseo que yace dentro de él: este íntimo deseo solo desaparece cuando se ha visto lo Supremo".<sup>370</sup> Esta afirmación, entre otros lugares, vuelve a reiterarse cuando en el *Bhagavad Gita* encontramos explicitada su jerarquización de los tipos de conocimiento.

Se dice que las fuerzas sensoriales son superiores (al cuerpo físico), que la mente es superior a los sentidos, que el entendimiento intuitivo es superior a la razón, más aún superior al entendimiento es lo Supremo. Por ello, (...) habiéndote despertado al conocimiento de lo Supremo, domina tu mente por medio del Ser y así destruirás a ese enemigo tan difícil de dominar, que adopta el aspecto del deseo.<sup>371</sup>

<sup>364</sup> Ob. cit., pág. 43.

<sup>365</sup> *El Bhagavad Gita de acuerdo a GANDHI. Evangelio de la acción desinteresada*. Bs. As., Editorial Kier, 1º Ed. 1969, 7º Ed. 1986. Presentación de Ismael Quiles, prólogo de Swami Chidananda. Traducción de la versión inglesa con la introducción y comentarios de Mahatma Gandhi por Ines Lazo Preuss, M.A., pág. 53.

<sup>366</sup> *Bhagavad Gita*, pág. 51.

<sup>367</sup> Ibid.

<sup>368</sup> Ibid.

<sup>369</sup> *El Bhagavad Gita de acuerdo a Gandhi. Evangelio de la acción desinteresada*. Pág. 53.

<sup>370</sup> *Bhagavad Gita*, pág. 39.

<sup>371</sup> Ob. cit., pág. 47.

En esta última cita, el conocimiento intuitivo es condición para acceder al conocimiento de lo Supremo, pero se indica además que es desde su sede, el yo ontológico, que es posible el control de la mente, y por lo tanto del deseo. Es decir, según el *Bhagavad Gita*, el conocimiento intuitivo es condición para acceder al conocimiento de lo Supremo. A diferencia de Patañjali, como veremos luego, el *Bhagavad Gita* pone como meta última de todo el proceso ascético el conocimiento de Dios. "El asceta debe meditar constantemente en el Atman, permaneciendo solo en un lugar retirado, con cuerpo y mente sujetos a su dominio, libre de las esperanzas y posesiones de este mundo".<sup>372</sup>

Otro aspecto importante en cuanto a la importancia de la eliminación del deseo para acceder al conocimiento de Dios, es que la presencia del deseo lleva a adorar falsos dioses y a la idolatría. "Los hombres privados del conocimiento por los deseos mundanos rinden culto a otros dioses y buscan en ellos refugio, de acuerdo con sus impulsos naturales".<sup>373</sup>

Por último queremos abordar el problema del fin de la vida humana, según el *Bhagavad Gita*, no es suficiente con adherir a un sistema de creencias, como vimos en la cita anterior, sino que se debe acceder a una experiencia inmediata o vivencia de Dios, que como ya hemos insistido varias veces, implica la supresión del deseo. Sólo el hombre que ha logrado esto "...alcanza el perfeccionamiento y cumple la misión".<sup>374</sup>

Desde esta perspectiva, el problema en Freud no estaría solamente en que se resiste a creer en una doctrina religiosa, sino fundamentalmente en la ausencia de un trabajo ascético que le permita dominar su deseo, acceder al conocimiento intuitivo, y a través del mismo alcanzar una experiencia de Dios.

### III.1.2. El concepto de deseo en los Yoga Sutrash de Patañjali.<sup>375</sup>

<sup>372</sup> Ob. cit., pág. 60.

<sup>373</sup> Ob. cit., pág. 60.

<sup>374</sup> Ob. cit., pág. 109.

<sup>375</sup> PATANJALI, *Yoga Clásico. Aforismos sobre el Yoga de Patañjali*. Introducción, comentario y traducción directa realizada por Walter Gardini, Editorial Hastinapura, Bs. As., 1º Ed. 1984. Salvo que se indique lo contrario, se citará a partir de esta traducción que era muy recomendada por Quiles. Gardini se basó en la edición en sánscrito publicada en la Kashi Sanskrit series, n° 110, Benares, 1935, reproducida en J-L. Herrera, *El Yogasûtra de Patánjali con el comentario del rey Bhoja*, (Lima, 1977). León Herrera reproduce el texto de los Yogasûtras en alfabeto devanâgari, con transcripción en alfabeto latino y con una traducción suya. En esa obra, según Gardini, puede hallarse la bibliografía más completa en castellano de las diversas ediciones del texto de Patañjali, las traducciones y las obras de estudio (págs. 223-238). Otras obras que hemos consultado para este estudio son: La de F. Climent Terrer, *Yoga-Sutras de Patañjali*, México, Editorial Diana, 1º Ed. 1972. Bailey, Alicia A., *La Luz del Alma. Los aforismos de la Yoga de Patañjali*. Bs. As., Editorial Fundación Lucis, 1º Ed. castellana 1945, 2º Ed. corregida 1964. Johnston, *Los Yogas Sutras de Patánjali*, Bs. As., Kier, 1977.

Con respecto a la importancia de los *Sutras de Patañjali*, como base de la doctrina del Yoga, es algo aceptado por la mayoría de los investigadores serios. Por ejemplo, Mircea Eliade, comienza su investigación por el estudio de Patañjali por los siguientes motivos: a) "El trabajo de Patañjali es un 'sistema de filosofía' (...) b) En él se encuentran condensadas gran número de indicaciones prácticas



Patañjali define al Yoga como "... la supresión de las modificaciones de la mente"(I,2).<sup>376</sup> La definición de Patañjali, de modo indirecto, coincide con las exhortaciones del *Bhagavad Gita* que consideran necesario dominar el deseo para alcanzar la iluminación. La relación entre deseo y falsas identificaciones que se halla en el *Bhagavad Gita* está supuesta en aquel aforismo: Al respecto, dice Gardini "El control de la mente se consigue con el *nirodha*, que significa tanto represión como supresión. Son posibles varias formas de *nirodha* a distintos niveles de la conciencia, pero hay que llegar a la eliminación completa de todos los procesos mentales y de las falsas identificaciones que despiertan".<sup>377</sup> Por esto vamos a encontrar que Patañjali considera que el recto conocimiento es también una modificación mental, coincidiendo con lo que Lacan afirma sobre el yo psicológico que, según los descubrimientos de Freud, estaría en el lugar del desconocimiento. El problema del recto conocimiento es

el peligro subyacente en toda actividad mental es perder la serenidad y el equilibrio interior, es dejarse llevar por las reacciones de atracción y repulsión frente a lo percibido y, como consecuencia, identificar al Yo supremo con las continuas modificaciones producidas por los nuevos conocimientos (I-4).<sup>378</sup>

Es decir, tenemos el mismo problema que Quiles encontró en el punto de partida de la intuición del yo de Descartes; (ver I.1.3.) tal intuición al realizarse en el plano del yo-psicológico no permite acceder al yo-ontológico o in-sistencia.

El recto conocimiento es una de las cinco modificaciones mentales, las otras son el error, la imagen fantástica, el sueño profundo y la memoria. En el error también puede reconocerse la presencia del deseo y el problema de las falsas identificaciones.

Intervienen, pues, elementos afectivos y éticos, como el deseo de gozar de los bienes del mundo, la pereza, la falta de compromiso. Todo esto lleva al error más grave: la identificación del Espíritu con las modificaciones de la materia, la percepción del ser en el no ser (II-5).<sup>379</sup>

La imagen fantástica es una expresión del deseo, y en esto Patañjali vuelve a coincidir con Freud para quien toda fantasía era una escenificación del deseo, Gardini al comentar el aforismo correspondiente bien señala que "el deseo es el padre de todas las alucinaciones".<sup>380</sup>

Patañjali no se refiere a la presencia del deseo en el sueño profundo, al parecer porque está más preocupado por oponerse a una interpretación de algunos pasajes de los *Upanishads* donde se consideraba que en esta experiencia se alcanzaría una identificación con el espíritu. No obstante, si es este tipo de sueño una modificación

---

relativas a la técnica ascética y al método contemplativo (...) y c) es el resultado de un esfuerzo enorme, no sólo para reunir y clasificar una serie de prácticas ascéticas y recetas contemplativas conocidas por la India desde tiempos inmemoriales, sino también para valorizarlas desde un punto de vista teórico, fundiéndolas, justificándolas e incluyéndolas, en una filosofía". (Yoga. Inmortalidad y libertad, Ob. cit., pág. 20). También Maryse Choisy, al comienzo de su obra *Yoga y psicoanálisis. Ensayo sobre las técnicas Hindúes para la sublimación*. (Bs. As., Editorial Dedalo, 1º Ed. s. f.), comienza su estudio sobre el Yoga por Patañjali. Y podría seguirse con varios más.

<sup>376</sup> *Yoga clásico*, pág. 54.

<sup>377</sup> Ob. cit., pág. 56.

<sup>378</sup> Ob. cit., pág. 60. Comentario de Gardini del aforismo I,7.

<sup>379</sup> Ibid., comentario del I,8.

<sup>380</sup> Ob. cit., pág. 61. Gardini no usa alucinación con las connotaciones con la que se lo emplea en la clínica psiquiátrica o psicológica, sino que este término es empleado como sinónimo de fantasía.

mental y por lo tanto está afectado por el deseo, con más razón vamos a reconocer la determinación del deseo en el sueño común, como también Freud lo descubre a través de su procedimiento (Cfr. 2.1.2.1.).

Gardini afirma que la memoria colabora en la orientación de los deseos, la investigación intelectual y en el recuerdo de las enseñanzas y ejemplos de los grandes maestros. A pesar del aspecto positivo que podríamos ver en las dos últimas situaciones, estas solo podrían ayudar en el proceso ascético; pero para acceder a la iluminación, la memoria también debe ser suprimida.

Los medios para alcanzar la supresión de las modificaciones mentales son el ejercicio y el desapego: "El desapego es la conciencia de autocontrol que tiene quien ha eliminado el deseo de objetos vistos y oídos".<sup>381</sup> Este aforismo posee ciertas coincidencias con el *Bhagavad Gita*: En primer lugar, se vuelve a ubicar al deseo como el principal obstáculo para alcanzar la felicidad, y, en segundo lugar, se halla en el desapego uno de los principales medios para eliminar el deseo. Si bien la expresión *nirodha*, como dijimos, puede traducirse según Gardini por supresión o represión, en el comentario de este aforismo se explicita que el primer significado es el correcto. "En primer lugar Patāñjali, afirma que se debe dominar una atracción o repulsión con un acto consciente. La ausencia de deseos por represión inconsciente, por vejez o enfermedad u otras anomalías, no es desapego".<sup>382</sup> Por lo tanto, el desapego es el medio que permite el autodomínio, posibilita el suprimir las modificaciones mentales, y extinguir la fascinación que producen los objetos exteriores.

Esta fascinación, está determinada por la tendencia a negar la contingencia y finitud humana, tendencia que reconocimos en el estadio del espejo (Cfr. 2.2.3) cuando lo analizamos desde la perspectiva in-sistencial. Este asunto de la fascinación de los objetos exteriores Gardini lo conecta con la característica esencial de insatisfacción que posee el deseo, descubierta tanto en la experiencia del yoga como en la del psicoanálisis (Cfr. II.1.).

De esta atracción (*rāga*) surge la sed (*trishnā*), término empleado para significar el deseo. Uno quiere calmar estos estímulos apoderándose de las realidades fascinantes que le rodean, pero queda mayormente insatisfecho ya que su sed aumenta como quien bebe el agua de mar.<sup>383</sup>

La plenitud del desapego sólo se alcanza cuando se erradica el deseo totalmente. "Su forma suprema se da cuando, en virtud del discernimiento del Espíritu, se logra la cesación del mínimo deseo respecto de los elementos constitutivos (de la materia)" (I,16).<sup>384</sup> Esto supone haber vencido el apego a la vida que es el deseo más fuerte. La experiencia mística a la que conduce el Yoga implica una concientización de la muerte y una experiencia semejante a la misma, donde cesa la actividad mental a la vez que la corporal se torna casi imperceptible. Luego de esta experiencia el yogui seguirá actuando pero de un modo diferente, ya que alcanzó el *nis-kāma-karma*, que es la acción sin deseos. "Las acciones no cesan, pero no existen más sus resultados ya que son como `semillas sembradas después de haber sido quemadas y están en perfecta armonía con el Yo superior".<sup>385</sup> Hasta aquí podemos observar que, con respecto a la relación entre deseo y apego, hay en líneas generales gran coincidencia entre el

<sup>381</sup> Ob. cit., pág. 65.

<sup>382</sup> Ob. cit., pág. 66.

<sup>383</sup> Ibid.

<sup>384</sup> Ob. cit., pág. 67.

<sup>385</sup> Ob. cit., pág. 271.



*Bhagavad Gita* y Patañjali. Veamos ahora que sucede con la relación entre conocimiento y deseo.

En primer lugar, hay que señalar que la supresión del deseo es condición para eliminar las modificaciones mentales. Como vimos anteriormente, también el fenómeno de la sublimación debe trascenderse para alcanzar la iluminación.

En el *Bhagavad Gita* se observó que la supresión del deseo permitía la emergencia del conocimiento intuitivo, siendo este tipo de conocimiento el más alto después del conocimiento de lo Supremo. En Patañjali aparece la distinción de dos conocimientos que se hallan estrechamente interrelacionados: el conocimiento intuitivo (prajña) y el discriminativo (viveka). Según Gardini, las relaciones entre los mismos es la siguiente:

Hay entre ellos distintos grados y de uno se pasa al otro. La intuición abre el camino a una primera forma de discernimiento y de ésta se pasa a un más alto grado de intuición hasta llegar a la imperturbabilidad (viveka khyāti), la fijación constante en la realidad última y su continua presencia en la vida de todos los días.<sup>386</sup>

Gardini no precisa si esta experiencia de la imperturbabilidad coincide con la que el *Bhagavad Gita* llama de lo Supremo, de todas maneras, los grados que plantea Patañjali para alcanzar el pleno conocimiento supone también la eliminación del deseo, como pasamos a demostrarlo.

La eliminación del deseo puede reconocerse a partir de las modificaciones que produce el Yoga en la relación del hombre con su cuerpo y en las huellas psíquicas.

Con respecto a los dos primeros grados del Yoga que son las reglas y las prohibiciones, encontramos allí otra vez la idea de que no se trata de represión sino de supresión del deseo. Cuando Gardini comenta el aforismo II,38 *Quien está firmemente establecido en la continencia obtiene energía*, afirma que "en el contexto de la doctrina de Patañjali cuando uno se acerca a la iluminación logra no sólo sublimar el instinto sexual sino también desarraigarlo de la conciencia y los sentidos. Se 'quema' la tentación carnal".<sup>387</sup>

El tercer grado, las posturas, permite modificar la relación normal del hombre con su cuerpo tal como la describió Dolto (Cfr. II.2.1.). Desaparecen los movimientos determinados por la imagen inconsciente del cuerpo y, al eliminarse la influencia del deseo, se puede concientizar el esquema corporal. La eliminación de la influencia de la imagen del cuerpo se reconoce en que se alcanza un estado de quietud que es diferente al que Dolto observó en los fenómenos donde predomina la pulsión de muerte, como puede ser el caso del sueño profundo, las ausencias y los estados de coma. Gardini lo describe del siguiente modo:

Como en la concentración las vibraciones mentales deben ser apaciguadas y unificadas, así en la postura física se debe abolir la tendencia a los movimientos inquietos e inconstantes del cuerpo. (...) Se alejan emociones y pensamientos. Los nervios pasan de un estado de alerta a uno de descanso.<sup>388</sup>

Mircea Eliade también coincide en que el Yoga lleva a un dominio consciente del cuerpo, donde se "reduce al mínimo el esfuerzo físico. Se evita así la sensación irritante de la fatiga, el enervamiento de ciertas partes del cuerpo, se regulan los

<sup>386</sup> Ob. cit., pág. 149.

<sup>387</sup> Ob. cit., pág. 163.

<sup>388</sup> Ob. cit., pág. 170-171.

procesos fisiológicos".<sup>389</sup> En la práctica del Yoga se alcanza una experiencia donde, al igual que en los estados donde predomina la pulsión de muerte, observamos ausencia de movimiento corporal y de actividad psíquica, la diferencia radica en que las posturas yogas se hacen voluntariamente y con pleno estado de conciencia, claro está, no psicológica sino espiritual. La exigencia de que no haya enervación corporal armoniza con el descubrimiento freudiano que reconoce, en la enervación corporal histérica la expresión de un deseo sexual. También la ausencia de pensamientos, garantiza que el deseo sexual no se exprese a través de obsesiones, dudas martirizadoras, rituales, que son las formas en que el deseo se manifiesta en las neurosis obsesiva.

No queremos dejar este punto sin señalar la importancia que tiene la postura de *shavasana* lograda en su máximo nivel de conciencia. Su nombre significaría en castellano postura del cadáver, y su importancia es que permite hacer una experiencia anticipada de la muerte, con profundas transformaciones psicológicas, ya que la persona vivencia de modo privilegiado la finitud de la vida humana junto con la autoidentificación con el espíritu o Purusha.

El cuarto grado es el control de la respiración o Pranayama, que también supone la abolición de los efectos del deseo y la consecuente aparición del conocimiento discriminativo. Cuando Gardini el aforismo II, 52 *Así queda rasgado el velo que cubre la luz*, que pertenece a los aforismos dedicados al pranayama, hace la siguiente afirmación: "Esta luz es el conocimiento discriminativo. El obstáculo principal que la oculta es el *karma*, las malas acciones, consecuencia de la ignorancia y el deseo con que uno queda enredado en el reino de los sentidos".<sup>390</sup>

El quinto grado, y última etapa de la ascesis psicológica, es la retracción de los sentidos. El fundamento de este elemento de la ascesis es otra vez los efectos del deseo en el conocimiento. Los aforismos que se refieren a este grado afirman lo siguiente: "Cuando los sentidos se apartan de sus objetos y casi asumen la forma propia de la mente se logra la retracción (II, 54). Y el dominio absoluto de los órganos sensorios (II, 55)". Al comentar el primer aforismo Gardini cita el *Bhagavad Guita* para mostrar la mala influencia de los sentidos en la vida del espíritu, sin indicar la traducción que emplea, pero evidentemente errónea en este fragmento citado:

arrastran, por la fuerza, la mente del hombre sabio por mucho que se esfuerce. En el hombre que piensa en los objetos de los sentidos se produce el apego a ellos, del apego surge el deseo, del deseo se origina la cólera, de la cólera viene el error, del error la confusión de la memoria, de la confusión de la memoria la destrucción de la razón y, con la destrucción de la razón, el perece (II, 60-62).<sup>391</sup>

En la traducción de Leonor Calvera, más precisa a nuestro juicio en este punto, recordamos que dice lo siguiente:

El vehemente acicate de los sentidos, ¡oh hijo de Kunti! también acecha el entendimiento del hombre sabio que pugna por alcanzar la perfección. (...) De las cavilaciones sobre los objetos de los sentidos surge el apego a ellos; del apego nace el deseo y del deseo la pasión violenta. La pasión

<sup>389</sup> ELIADE, Mircea. *Yoga. Inmortalidad y Libertad*. Ob. cit., pág. 62. El subrayado es nuestro, pretende destacar que el yoga no sólo controla los movimientos deseantes que se expresan a través del cuerpo, sino que invierte el estado de determinación que sufre el cuerpo de su imagen inconsciente, para pasar a un dominio consciente de las potencialidades del esquema corporal.

<sup>390</sup> Ob. cit., pág. 178. Gardini no desconoce que *karma*, es el resultado de los actos realizados en el pasado, incluso en otra existencia, probablemente aquí quiso señalar los efectos de la acumulación de malas acciones.

<sup>391</sup> Ob. cit. pág. 180.



violenta alimente el error, el error origina la perturbación de la memoria y del dominio consciente de sí mismo; la pérdida del dominio propio destruye el entendimiento intuitivo y con el derrumbe del entendimiento viene la ruina del hombre mismo.<sup>392</sup>

Las diferencias en la traducción que nos interesan señalar por ser claves para nuestros objetivos son las siguientes: En primer lugar, la afirmación "arrastran por la fuerza, la mente del hombre sabio por mucho que se esfuerce", parece tener una connotación de fatalidad y determinismo irreversible que no es fiel al espíritu del *Bhagavad Gita*. La traducción de Leonor Calvera permite, en grado mayor, interpretar que la influencia de los sentidos es poderosa también en el hombre sabio, pero que este puede limitar tal influencia. Esta se corrobora en el versículo II-61: "A quien ha vencido los sentidos por el dominio de su firme entendimiento y permanece dedicado por entero a Mí, lo llamamos iluminado".<sup>393</sup> En segundo lugar, en las dos traducciones se muestra como el deseo perturba la memoria, pero en la de Calvera se agrega que la perturbación de la memoria trae la pérdida del dominio consciente de sí mismo. En tercer lugar, Calvera traduce el término *Buddhi* como conocimiento intuitivo y no como razón; a nuestro criterio Calvera está más en lo cierto ya que en el glosario que el mismo Gardini puso en su obra, aparece definido como intelecto, término que en el contexto de la filosofía yoga no significa razón sino que es la sede de la voluntad y de la intuición. Estas diferencias en la traducción tienen su importancia para nuestro estudio en tanto el apego, la esclavitud con respecto al deseo, la perturbación de la memoria, la pérdida del dominio consciente de sí mismo y del conocimiento intuitivo son efectos que caracterizan el ejercicio del psicoanálisis, efectos inevitables ya que la técnica de la asociación libre implica la cavilación sobre los objetos de los sentidos y una entrega al determinismo del deseo.

La determinación del deseo en la asociación libre es un hecho que Freud no niega en ningún momento, al respecto Cosentino, después de citar las afirmaciones donde Freud trata al sueño como un síntoma, dice: "A partir de *La interpretación de los sueños*, define lo que se va a conocer como la regla de la asociación libre, que, como ya comentamos en alguna oportunidad, 'no es tan libre', porque está funcionando la sobredeterminación".<sup>394</sup> Esta intuición de Freud es cierta, sólo que la extensión del determinismo a la totalidad de la experiencia humana, impide reconocer la capacidad del hombre de alcanzar el autodomínio y el conocimiento intuitivo. Es más, el dispositivo psicoanalítico, a la luz de la cita del *Bhagavad Gita* (Nº 392), conduce a la pérdida del autodomínio, de la memoria y del conocimiento intuitivo.

La epistemología in-sistencial, desde esta perspectiva, encuentra una analogía entre los reduccionismos de Freud y Sartre (Cfr. 1.2.2.2.). La extrema concepción determinista de Freud no está condicionada sólo por su concepción del hombre y su cosmovisión positivista, sino que es su experiencia con el psicoanálisis la que lo afirma en su concepción determinista. Por eso para la epistemología in-sistencial, no es inexacto afirmar el determinismo que emerge en la asociación libre, el problema es extender este determinismo a todos los niveles de la experiencia humana, de modo análogo al que Sartre extendió lo que se revela en la experiencia de *La Náusea*, a la totalidad de la condición humana.

<sup>392</sup> *Bhagavad Gita*, pág. 39. En realidad la cita comprende los versículos II, 60, II, 62-63. Como Gardini no indica la traducción, no podemos precisar si la versión citada en el comentario de los aforismos tiene otra manera de numerar los versículos.

<sup>393</sup> Ibid.

<sup>394</sup> COSENTINO, Juan Carlos. *Construcción de los conceptos freudianos*, pág. 56.

Uno de los elementos de la experiencia humana que nos revela el yoga y que es imposible que se manifieste en el psicoanálisis, es la posibilidad de alcanzar tal grado de dominio sobre sí mismo que este se extiende a los órganos corporales (Cfr. n.389-390). Esta posibilidad aparece mencionada en el último aforismo de Patañjali que hemos citado, según Gardini, tiene los siguientes efectos:

El yogui no se siente más tironeado por agitaciones, miedos y deseos, ni arrastrado o perturbado por múltiples y opuestos estímulos externos. Toda actividad sensorial queda suspendida, sin embargo, la mente sigue conociendo sin la mediación de los sentidos. Se ha tornado introspectiva y capta a los objetos tal como son, no a través de su forma externa o de los estados mentales sino directamente en su esencia.<sup>395</sup>

Mientras que el psicoanálisis encuentra un sujeto determinado por su deseo, donde el cuerpo está afectado por la imagen del cuerpo donde el deseo se expresa, y donde el conocimiento está siempre mediatizado por el lenguaje; el Yoga lleva a un nivel de experiencia humana donde el deseo es eliminado, donde se ha dominado al cuerpo que es la fuente de todas las pulsiones, y se ha alcanzado un conocimiento intuitivo, es decir inmediato, de los objetos. Estas diferencias vivenciales son fundamentales para explicar las divergencias entre las doctrinas hechas por los yoguis y los psicoanalistas.

El sexto grado es la atención (dhâraṇa), "*La atención es la fijación de la mente en un sólo punto*"(III.1).<sup>396</sup> El objetivo de esta técnica es revertir la tendencia de la mente, generada por el deseo, a dispersarse. La perseverancia en esta técnica conduce a la meditación "*La meditación es la atención constante en el objeto presente en la mente*"(III.2).<sup>397</sup> En este nivel de conciencia se alcanza a conocer la esencia del objeto. En la meditación, se consiguen los siguientes efectos:

el cese de la actividad de las fluctuaciones de la mente, las cinco *vrittis*. Las primeras dos, el conocimiento discursivo y el error, quedan excluidas por el ejercicio de la retracción de los sentidos. Con la vigilancia se vence el sueño. La memoria se purifica poco a poco. La conceptualización disminuye gradualmente en la medida que el proceso contemplativo aumenta.<sup>398</sup>

La meditación que es el séptimo grado, culmina en el último grado del proceso yóguico: el *samâdhi*, traducido por Gardini como concentración. La transición se produce de la siguiente manera: "*Esta, cuando sólo hay conciencia del objeto contemplado como si la forma propia de la mente desapareciera, se transforma en la concentración*(III,3)".<sup>399</sup> Acá estamos en una experiencia inefable, que según los criterios de Quiles, podríamos llegar a afirmar que es una experiencia mística natural (Cfr. 1.3.1.2., nota 215). "Se trata de una experiencia inmediata, de un estado noético que no requiere ningún proceso lógico y se sitúa más allá de nombres y definiciones. (...) En el éntasis hay una total unificación y compenetración, un arrobamiento de la mente".<sup>400</sup> Sin embargo, esta experiencia no alcanza aún a ser mística. Los cinco primeros grados preparaban para introducirse en la práctica del yoga propiamente dicha, el sexto, séptimo y octavo conducen al *samâdhi* consciente que no es aún una

<sup>395</sup> GARDINI, Walter. *Yoga Clásico*. Ob. cit., pág. 182.

<sup>396</sup> Ob. cit., pág. 197.

<sup>397</sup> Ibid.

<sup>398</sup> Ob. cit., pág. 198.

<sup>399</sup> Ibid.

<sup>400</sup> Ob. cit., pág. 199. Comentario de Gardini del aforismo III,3.



plena autoidentificación del espíritu, esta se da en el *samâdhi* transconciente.<sup>401</sup> “La razón fundamental estriba en el hecho de que tienen siempre algo en que apoyarse y por eso quedan extraños al *samâdhi* verdadero que no depende de nada. Siguen enfocando algún aspecto de la vida vinculado con los *gunas* pero en el estado último, el Espíritu, después de haber recorrido los distintos reinos de la naturaleza para dominarlos, apunta directamente a la autorealización que lo hará no sólo dueño de los niveles de la materia sino también totalmente independiente de ellos”.<sup>402</sup> El hecho de alcanzar el *samâdhi* transconciente supone importantes transformaciones en la mente, que la llevan a un funcionamiento radicalmente diferente al normal, tal funcionamiento resiste a poder encuadrarse en los sistemas teóricos de Freud que no se han construido teniendo en cuenta este tipo de experiencias humanas.

Las transformaciones de la mente son mencionadas en los aforismos que van desde III, 9 hasta III, 12. En III,9 Patañjali dice: “Cuando desaparecen las impresiones latentes (de la experiencia ordinaria) y surgen las de la cesación, la mente se transforma en ellas y así se produce la transformación en la cesación”.<sup>403</sup> La cesación tiene su importancia en tanto interrumpe el funcionamiento del aparato psíquico tal como Freud lo describe con las categorías de vivencia de satisfacción, deseo y huella mnémica (Cfr. II.1.1.). Pero en este nivel esto se alcanza de modo momentáneo, sólo con la perseverancia en la práctica de la cesación se alcanza la supresión definitiva de las modificaciones mentales. A continuación de este nivel sigue la eliminación de la dispersión y el acceso al *sâmâdhi*, que como dijimos anteriormente, Gardini tradujo como concentración. “Cuando se elimina la dispersión y se produce la atención se verifica la transformación de la concentración” (III, 11).<sup>404</sup>

La última transformación de la mente que se menciona es la *ekâgratâ-parinâma*.<sup>405</sup> “Además, cuando las impresiones reprimidas y las que surgen son iguales, se realiza aquella transformación de la mente llamada fijación en un punto” (III, 12).<sup>406</sup> Esta técnica de la concentración en un punto es la opuesta a la asociación libre, que conduce a efectos diferentes con respecto a las huellas mnémicas y al deseo. La asociación libre está determinada por el deseo, y expresa su determinismo a través de las huellas mnémicas. La meditación yoga, que sólo puede alcanzarse a través del *ekâgratâ*, interrumpe el circuito del deseo, pues a diferencia de la asociación libre que conduce a acciones que dejan nuevas huellas mnémicas,

la meditación (*dhyâna*) que lleva al *samâdhi*, está totalmente libre de deseos, méritos y deméritos, impresiones residuales y dolores. Sólo ésta no contribuye a aumentar el depósito kármico. En la

<sup>401</sup> El *samâdhi* transconciente no se alcanza con la atención, la meditación y la concentración, porque se caracteriza por no tener ningún elemento en que apoyarse, y por lo tanto ya no existe, según Gardini, la creación de nuevas *semillas*.

<sup>402</sup> GARDINI, Walter. Ob. cit., pág. 200-201. Respecto del término *gunas* transcribimos la explicación que Leonor Calvera da en la traducción del *Bhagavad Guita* en la que nos hemos basado. “Los *gunas* son los tres elementos constitutivos o aspectos de *prakriti*, la materia. Estas *gunas* se denominan *sattva* (‘el estado ideal, la perfección, la claridad, la quietud’), *rajas* (‘impurezas’) y *tamas* (‘obscuridad, tinieblas, espiritualmente, ‘ceguera’). *Sattva* se asocia a una organización armoniosa; *rajas* es la actividad, la pasión, la fuerza que nos asiste en la lucha por la vida y *tamas* es el caos, lo inerte, lo que ofrece resistencia, lo obtuso”. La nota continúa con ampliaciones importantes que el lector puede encontrar en la obra citada en las páginas 132-133.

<sup>403</sup> Ob. cit., pág. 201.

<sup>404</sup> Ob. cit., pág. 204.

<sup>405</sup> Recordamos que *ekâgratâ* significa concentración en un sólo punto y *parinâma* significa transformación o fase de la evolución.

<sup>406</sup> Ob. cit., pág. 204.

meditación se invierte la orientación de la corriente psico-mental: de lo externo a lo interno. Cuando el alma se estabiliza en esta condición llega a la libertad.<sup>407</sup>

Puede observarse aquí que la doctrina Yoga no desconoce el determinismo del deseo inconsciente, "los yoguis (...) tratan (...) de reforzar ante todo el dominio de las pulsiones inconscientes".<sup>408</sup> Eliade, señala que

Las etapas finales de la meditación yogui (...) son sólo realizables después de suficiente repetición de los otros ejercicios fisiológicos y cuando el yogui ha llegado a dominar perfectamente su cuerpo, su subconciente y el flujo psicamental.<sup>409</sup>

Uno de los fundamentos más importantes de la ascesis Yoga, es la liberación del determinismo del inconsciente, conseguido ello entonces la acción del yogui es con pleno desapego y sin semilla, porque está "en perfecta armonía con el Yo superior".<sup>410</sup> Este tipo de acción desde la perspectiva del pensamiento de Quiles, es la acción auténtica que procede de la in-sistencia.

Con lo dicho hasta ahora podemos establecer la relación entre el deseo y el Absoluto. La eliminación del deseo es condición para alcanzar el autoconocimiento y el autocontrol, sólo con ellos se puede alcanzar la plena acción desinteresada y el conocimiento de lo Supremo. "Cuando este abandono se ha hecho total y eficaz y no es un simple deseo, el yogui se transforma en 'actor sin acción'. A través de él, obra la energía divina".<sup>411</sup>

## III.2. EL CONCEPTO DE IDENTIFICACIÓN EN EL YOGA.

En esta sección se abordará el problema de la identificación en las dos obras fundamentales del Yoga clásico. Con respecto al *Bhagavad Gita*, donde el problema no aparece tratado en una sección especial como sucede en Patañjali, se tratará de ubicarlo a partir de los temas del conocimiento y de la ignorancia.

### III.2.1. La identificación en el *Bhagavad Gita*.

La ascesis del Yoga, tanto en el *Bhagavad Gita* como en Patañjali, consiste en tratar de conducir al practicante de un estado de alienación donde se confunde con lo que en terminología in-sistencial se denomina contingencia o existencia, a otro estado donde ya no se confunde con lo que le acontece, sino que se identifica con su Purusha. El dolor humano está causado por falsas identificaciones y la felicidad implica una identificación auténtica con el Purusha.

<sup>407</sup> Ob. cit., pág. 251.

<sup>408</sup> CHOISY, Maryse. *Yoga y psicoanálisis. Ensayo sobre las técnicas hindúes para la sublimación*. Buenos Aires, Editorial Dédalo, 1º Ed. s.f., probablemente la castellana en 1977. Traducción de Adolfo José Abello y Toni Hiller.

<sup>409</sup> ELIADE, Mircea. *Yoga. Inmortalidad y Libertad*. Ob. cit., pág. 78.

<sup>410</sup> GARDINI, Walter. Ob. cit., pág. 271.

<sup>411</sup> Ob. cit., pág. 272.



En el primer capítulo del *Bhagavad Gita* se encuentra al protagonista, Arjuna, en un verdadero estado de angustia existencial fruto de identificarse con la contingencia. Tal identificación lo conduce a no querer realizar su deber de militar que es luchar para defender a los suyos de los enemigos. Por eso el Señor le dirá:

Tus palabras son sabias, Arjuna, más tu pena es vana. El hombre sabio no debe entristecerse por los vivos ni por los muertos. (...) El que crea que el alma pueda matar y quien cree que el alma puede ser muerta, cometen error. El alma no mata ni puede ser muerta.<sup>412</sup>

La ignorancia aquí es la causa de la falsa identificación, y lleva a Arjuna a falsos escrúpulos que le impiden actuar y cumplir con su deber. Por eso el Señor lo exhortará a la acción sin apego: "Considera iguales placer y dolor, ganar o perder, la victoria o la derrota y prepárate para el combate. Procede así y no cometerás pecado".<sup>413</sup>

La acción sin apego, de acuerdo a los principios del *Bhagavad Gita*, no implica insensibilidad con respecto a los semejantes, y el compartir la alegría o el dolor ajeno no lleva a una identificación alienante; a este respecto Freud identifica la empatía como una alienación semejante a la que se produce en los fenómenos de masa (Cfr. II.2.2.).

El hombre cuyo corazón está en Brahman mira todo con ojos no parciales, viendo en cada criatura, en cada objeto el Atman y en Atman a la entera creación. Quien Me ve en todo lugar y ve todo en Mí nunca está de Mí apartado ni Yo me separo de él. El asceta que alcanza la unidad y Me rinde culto en todos los seres, siempre vive y obra en Mí, de cualquier modo que viva y obre. Quien siente en su corazón la alegría y el dolor de cada criatura; quien hace suyos el sufrimiento y el goce de los otros, a ése ¡oh Arjuna! Yo estimo el mejor de los ascetas.<sup>414</sup>

Este es el sentido que tiene para el *Bhagavad Gita* este sentir con el otro, no coincide con el modo en que Freud teoriza la identificación que se produce en la masa, y que afirmaba que estaba en la base de la empatía; en el caso del asceta, según el *Bhagavad Gita*, no existe el afán de querer estar en la misma situación que el otro, sólo se anhela querer sentir lo mismo. En la masa, según Freud, los miembros colocaban al mismo objeto, el líder, en su ideal del yo, y su homogeneidad en las conductas estaba condicionada por este factor. El asceta del *Bhagavad Gita*, en cambio, ya no está condicionado por el ideal del yo, y por lo tanto no comparte con el semejante el mismo ideal. El Supremo no es para el asceta el ideal del yo. Su ascesis que le permitió suprimir las modificaciones mentales y, por lo tanto, cambiar la relación del yo con el ideal del yo, lleva al asceta a una identificación con lo Supremo que no es desde el yo-psicológico sino desde el yo-ontológico o Purusha. Tal identificación es una experiencia inmediata y mística, que es la que permite identificarse con el semejante no en compartir una misma situación existencial de la vida ordinaria, sino en reconocerle al prójimo su realidad permanente y la presencia divina en la misma.

En el capítulo *El yoga de la devoción* encontramos nuevamente que tal experiencia de lo Supremo donde se sufre y se alegra con el otro, implica la ausencia de las identificaciones alienantes que reconoció Freud.

El que no alberga malos deseos por ninguna criatura viviente y es cordial y compasivo, el que se ha liberado de la ilusión del 'yo' y lo 'mío' y acepta por igual placer y dolor. (...) El que no perturba

<sup>412</sup> *Bhagavad Gita*, pág. 34-35..

<sup>413</sup> Ob. cit., pág. 37.

<sup>414</sup> Ob. cit., pág. 62.

al mundo ni deja que el mundo lo turbe, el que está libre de contento, envidia, ansiedad y miedo, es devoto que alcanza Mi amor.<sup>415</sup>

Es decir el asceta es el que no se identifica con ninguna situación, ni con posesiones, ni funciones sociales. El asceta, primero concientizó plenamente la finitud de la existencia, luego a través de tal concientización se despojó de todas las alienaciones del yo en las que el psicoanálisis reconoció el fenómeno del narcisismo (imagen del cuerpo y roles sociales, entre otros). Esto se encuentra claramente en el *Bhagavad Gita* cuando se definen en forma algo extensa las raíces del conocimiento:

Carencia de orgullo y de vanidad, mansedumbre, clemencia, corrección, servicio al maestro, pureza de mente y cuerpo, tranquilidad, perseverancia, dominio de sí; distanciamiento con los objetos de los sentidos, eliminación del egoísmo, conciencia de la vida mortal sujeta al nacimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte; ausencia de apego, supresión de la entrega a los hijos, esposa, hogar y familia; mente equilibrada ante los acontecimientos buenos y malos; invariable y única devoción hacia Mí; espíritu dirigido a la soledad apartado del tumulto y la conmoción de la sociedad humana.<sup>416</sup>

La primera parte de la cita nos remite a las nociones de narcisismo y contingencia. En el análisis del *Estadio del espejo* (Cfr. 2.2.3.) se precisó como el narcisismo intenta negar la finitud de la existencia humana. Puede observarse como la enseñanza del *Bhagavad Gita*, apunta a despojarse de las identificaciones alienantes que se vinculan con el fenómeno del narcisismo, de ahí el rechazo a la vanidad, al egoísmo, a la fascinación con los objetos exteriores. Por otra parte, la conciencia de la vida mortal implica necesariamente despojarse las identificaciones alienantes, para reconocer el aspecto contingente de la persona humana. Cabe recordar que este era el punto de partida de varias tendencias del existencialismo (Cfr. I.2.2.). La supresión de la entrega a la familia, no implica el abandono de la misma, con lo cual no se cumpliría el propio deber y entonces nos apartaríamos de la ascesis, sino en que la familia y los hijos no se tornen el último sentido de la vida humana, pues de ser así, tarde o temprano la contingencia humana se hará sentir con su inevitable dolor. La plena conciencia de la finitud permite estar alerta a estos aparentes sentidos de la vida humana, que sólo pueden llegar a serlos si tienen por fin último lo Supremo.

El *Bhagavad Gita* coincide con lo que Freud muestra en *El malestar en la cultura* en cuanto a la precariedad de la existencia humana, también coincide con Sartre en cuanto lo absurdo que es la vida si sólo tenemos el fin de desarrollar una profesión, formar una familia y mejorar nuestra situación social. Estos dos pensadores han descripto con verdadera lucidez, lo mismo que el *Bhagavad Gita*, la ilusión de la existencia humana, pero la enseñanza del *Bhagavad Gita* no se limita a este nivel de conciencia donde el hombre no puede responder a la pregunta por el sentido de la vida humana. Sino que, ofrece una respuesta vivencial a la pregunta por el fin de la existencia humana.

Quien se libera de la ilusión y Me conoce como lo Supremo, sabe, ¡oh Bharata! cuanto ha de conocerse y Me adora con todo su corazón. Así te he enseñado las más secretas de las doctrinas; quien esto entiende, ¡oh Bharata! alcanza el perfecto conocimiento y cumple la misión de su vida.<sup>417</sup>

<sup>415</sup> Ob. cit., pág. 94.

<sup>416</sup> Ob. cit., pág. 98.

<sup>417</sup> Ob. cit., pág. 109.



El último nivel de la identificación, donde el hombre se identifica con su esencia y desde la misma cumple la misión que el Absoluto le ha encomendado, le provee al hombre la respuesta por la finalidad de la existencia. Tal sentido no es dado por el ideal del yo, ni por ningún maestro que ocupe su lugar, aunque esto último sea útil para el comienzo de la ascesis como el mismo *Bhagavad Gita* lo expresa: "Aún para servir de guía a la humanidad debes actuar. Lo que hace el hombre superior es imitado por las gentes comunes. El ejemplo por él dado es seguido por el mundo".<sup>418</sup> Sino que está dado por la experiencia de la iluminación, surge desde el Purusha o In-sistencia luego de haber alcanzado una experiencia inmediata del Absoluto.

### III.2.2. La identificación según Patañjali.

Patañjali parte de experiencias donde se ha conseguido detener las modificaciones mentales.

Cuando las modificaciones mentales han sido detenidas, (la mente), como un cristal translúcido, logra la plena identificación con el sujeto cognoscente, con el acto de percepción, o con el objeto y toma el color de lo que contempla (I,41).<sup>419</sup>

La identificación en este particular estado psicológico, también produce transformaciones en el yo-psicológico del sujeto: "...la mente es modificada al absorberse en el objeto. Se realiza una transformación de sus cualidades y una sintonización de ellas sobre las de la materia del objeto (...) una transformación vital y no una simple representación abstracta o conceptual".<sup>420</sup>

El nivel más bajo de identificación es el argumentativo. "*El estado de identificación argumentativo se encuentra mezclado con los conocimientos ficticios (causados) por la palabra, el objeto, la idea (I,42).*"<sup>421</sup> Este nivel supone haber logrado fijar la mente de manera estable en un objeto manteniéndose los mecanismos del conocimiento normal.<sup>422</sup>

El nivel siguiente de identificación es el no argumentativo. "*El no argumentativo (se realiza) después de la purificación de la memoria, cuando la mente está como vacía de su forma y sólo resplandece (en ella) el conocimiento real del objeto(I,43).*"<sup>423</sup> En este nivel además de mantener la mente estable, se consigue eliminar casi todas las modificaciones mentales quedando sólo la memoria. A este respecto Gardini afirma

Esta es la única de las cinco modificaciones (vrittis) que queda ahora en el practicante. Desaparecen de ella las asociaciones de palabras y las afirmaciones. En consecuencia la mente reduce al mínimo su capacidad discursiva: cesa el conocimiento normal, como también cesan las ideas, los fantasmas de la imaginación y sus oscilaciones (*vikalpa*).<sup>424</sup>

<sup>418</sup> Ob. cit., pág. 45.

<sup>419</sup> *Yoga Clásico. Aforismos sobre el Yoga de Patañjali*. Traducción y comentario de Walter Gardini. Ob. cit., pág. 95.

<sup>420</sup> Ob. cit., pág. 96.

<sup>421</sup> Ibid.

<sup>422</sup> Según Gardini, es el tipo de conocimiento que permite el desarrollo del pensamiento científico y filosófico.

<sup>423</sup> Ob. cit., pág. 97.

<sup>424</sup> Ibid. Comentario del aforismo I,43.

Esto permite acceder a la esencia del objeto a través de la intuición, y no ya por medio de la abstracción.

Los dos niveles de identificación descriptos se aplican a la materia en su aspecto tosco, los que siguen corresponden a la concentración en su constitución interna. La primera es la identificación meditativa, que se caracteriza por estar acompañada de la conciencia del espacio y del tiempo. La segunda, la identificación no meditativa, según Gardini, implica que "...el aspirante logra trascender los fenómenos individuales y concentrarse sobre los elementos sutiles considerados en su forma pura y simple, en su esencia transtemporal y universal,...".<sup>425</sup>

A pesar del alcance de este último tipo de conocimiento tiene en común con los tres anteriores que es un estado de concentración con *semilla*, esto quiere decir que se ha tenido la mente aquietada a través de la concentración en un soporte determinado, pero ello es causa de nuevas perturbaciones mentales debido a que tal soporte es material. De todas maneras, la identificación no meditativa tiene importantes efectos. "*En la pureza del (estado de identificación) no meditativo (se da) la quietud espiritual*" (I, 47).<sup>426</sup> Los efectos que Gardini describe en relación a este aforismo son: Eliminación del dolor de la existencia, pérdida de la fascinación por los objetos del mundo exterior, detención de la actividad emocional y desarrollo del conocimiento intuitivo. "*Allí (se realiza) el conocimiento intuitivo portador de verdad*" (I, 48).<sup>427</sup> Este conocimiento si bien produce *semillas*, es de suma importancia, debido a que posibilita la estabilidad la mente, impidiendo la aparición de nuevas impresiones y de nuevas identificaciones con aspectos materiales de la realidad.

### III.2.2.1. Análisis comparativo con Freud.

En la última sección, se desarrollará una concepción in-sistencial del deseo y la identificación teniendo presentes algunos aportes del yoga y del psicoanálisis. En relación a los efectos del conocimiento intuitivo, se anticipa aquí algunos elementos diferenciadores entre el punto de partida de la doctrina Yoga y el de Freud.

Dos aspectos son los que se pretenden destacar en cuanto a dichos efectos. El primer aspecto, es que el alcanzar la identificación no meditativa, implica exterminar el deseo y su circuito que va dejando huellas en cada uno de sus movimientos. El funcionamiento del aparato psíquico que Freud describe en el *Proyecto de Psicología* y en *La interpretación de los sueños* (II.1.1.), válido en cierto sentido para explicar el estado nuerótico, no es útil para poder dar cuenta de este fenómeno. En todo caso, permite precisar algunos de los aspectos más importantes que la práctica del yoga transforma cuando alcanzamos este nivel. El segundo aspecto, es que la alienación del yo, que supone los mecanismos de identificación que Freud describe en *Psicología de las masas y análisis del yo* (Cfr. II.2.2.), como la alienación del yo que Lacan reconoce en *El estadio del espejo* (II.2.3), también desaparece en este estado de conciencia.

El proceso yóguico supone alcanzar un nivel de identificación más profundo que nos confirma como la práctica del yoga elimina toda forma de alienación; tal tipo de identificación es la autoidentificación, que no es una identificación del yo-psicológico consigo mismo, sino que es una identificación del sujeto con su purusha o in-sistencia,

<sup>425</sup> Ob. cit., pág. 98. Comentario de Walter Gardini del aforismo I,44.

<sup>426</sup> Ob. cit., pág. 100.

<sup>427</sup> Ob. cit., pág. 101.



para expresarlo con terminología de Quiles. A este nivel de conocimiento y vivencia se refiere Patañjali en el siguiente aforismo: "*Cuando también ésta queda detenida, en razón de la cesación de todo, surge la concentración sin semillas*" (I, 51).<sup>428</sup> Esta experiencia no puede ser asimilada en los esquemas teóricos de Freud por dos motivos: en primer lugar, Freud sólo reconoce el yo-psicológico y entonces no podría considerar una autoidentificación con un área del hombre permanente. Por otra parte, ni en su experiencia personal, ni en su experiencia clínica, como Freud mismo lo reconoce (Cfr. II.1.3.), ha estado frente una vivencia de este tipo.

El determinismo del deseo inconsciente y la alienación del yo, no eran ignorados por los sabios ascetas que consagraron su vida al yoga, se esforzaron por superarlos, y es de esa manera que accedieron a un estado de conciencia diferente al normal.

La India se dedicó, con rigor inigualable por otra parte, a analizar los diversos condicionamientos del ser humano. (...) Los sabios y ascetas indios se sintieron impelidos a explorar las zonas oscuras del subconsciente: habían comprobado que los condicionamientos fisiológicos, sociales, culturales y religiosos eran relativamente fáciles de delimitar y, en consecuencia, de dominar; los grandes obstáculos para la vida ascética y contemplativa surgían de la actividad del subconsciente, de los *samskara* y de los *vasana*, "impregnaciones", "residuos", "latencias", que constituyen lo que la psicología de lo profundo designa como los contenidos y estructuraciones del subconsciente. Por otra parte, no es esta anticipación pragmática de ciertas técnicas psicológicas modernas lo realmente valioso, sino su utilización con miras al "descondicionamiento" del hombre.<sup>429</sup>

Es decir, los determinismos que Freud descubre en el psiquismo no son negados en la doctrina del Yoga, pero sobretodo es en la ascesis donde concretamente son concientizados para superarlos y alcanzar una auténtica libertad. Por eso las afirmaciones de Freud más que negar la libertad humana, indicarían al asceta sobre que aspectos de su persona debe trabajar para transformarlos y alcanzar la plenitud del conocimiento y de la libertad.

---

<sup>428</sup> Ibid.

<sup>429</sup> ELIADE, Mircea. *Yoga. Inmortalidad y libertad*. Ob. cit., págs 10-11.

## IV. SÍNTESIS EPISTEMOLÓGICA IN-SISTENCIAL DEL YOGA Y DEL PSICOANÁLISIS.

En esta sección se tratará, en primer lugar, de determinar en que grado las concepciones del deseo del yoga y del psicoanálisis están determinadas: a) por sus respectivas concepciones del hombre, y b) por las experiencias humanas de las que parten sus doctrinas. El concepto de identificación se analizará con los mismos criterios utilizados para el análisis del deseo.

Por último, se elaborará una concepción in-sistencial del deseo y la identificación, incorporando aportes del yoga y del psicoanálisis con los criterios epistemológicos que se desprenden del pensamiento de Quiles.

### IV. 1. EL DESEO.

#### IV.1.1. Deseo y concepción antropológica.

##### *IV.1.1.1 Antropología y deseo en Freud.*

Para reconocer la influencia de la concepción de hombre en la noción de deseo freudiana, asumimos algunas conclusiones pertenecientes a Jacinto Choza en su libro *Conciencia y Afectividad*,<sup>430</sup> para luego agregar algunos elementos fruto de considerar los criterios epistemológicos in-sistenciales.

Según Choza, el concepto de deseo incide sustancialmente en la concepción antropológica de los que se han ocupado del problema:

La vida humana (...) es realmente una unidad, y hay que considerarla a nivel teórico como una unidad, el carácter de mayor o menor fundamentalidad que se atribuya a la función que nos ocupa (del deseo) determinará diversas imágenes teóricas del hombre y diversos modos de conducta práctica.<sup>431</sup>

¿Cuáles son los elementos más importantes del concepto de deseo freudiano que repercuten en la imagen del hombre? En primer lugar, el deseo, pasa de ser una característica humana entre otras, a ser la esencia del hombre, que se expresa fundamentalmente en la pulsión. "En el planteamiento freudiano el hombre es fundamentalmente pulsión..."<sup>432</sup>

Choza sostiene que la concepción antropológica de Freud está anticipada, en parte, en la concepción de Schopenhauer. Este último, familiarizado con las concepciones budistas, podría ser el vehículo a través del cual Freud pudo acercarse, y

<sup>430</sup> CHOZA, Jacinto. *Conciencia y Afectividad*. (Aristóteles, Nietzsche, Freud). Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona. 1º Ed. 1978, 2º Ed. 1991.

<sup>431</sup> Ob. cit., pág. 19.

<sup>432</sup> Ob. cit., pág. 32. La afirmación de que la esencia del hombre se expresa en la pulsión, queda acotada con el adverbio fundamentalmente con el que Choza intenta señalar la fuerte relación entre pulsión y deseo pero sin identificarlos.



aparentemente coincidir, con algunas ideas del budismo. Choza formula la presencia de la antropología de Schopenhauer en Freud de la siguiente manera:

La relación trascendental que Freud establece entre conciencia y frustración, es la que Schopenhauer ha establecido entre pensamiento y pluralidad lacerante de lo real, y la que Freud establece entre inconsciente y placer, es la que Schopenhauer estableciera entre negación de la conciencia y felicidad.<sup>433</sup>

Además, Choza señala, la contraposición en la cual el mismo Freud reconoce su coincidencia con Schopenhauer, entre pulsiones de vida y de muerte. En cuanto a la última, Freud no acierta al afirmar que la pulsión de muerte se rige por el principio de Nirvâna, pues la experiencia del Nirvâna supone haber extinguido la compulsión de repetición en la que Freud ve exteriorizarse la pulsión de muerte. Tal pulsión Freud la reconocía en el juego del Fort-da, los sueños traumáticos, la neurosis de destino, y en el fenómeno de la transferencia (Cfr. II.1.2.2.3.); dichas experiencias poseen características absolutamente diversas a la de la experiencia del Nirvâna. La diferencia esencial consiste en que las experiencias descritas por Freud coinciden todas en que son determinadas por el deseo, mientras que la experiencia del Nirvâna sólo es posible cuando el hombre domina su mente, y así consigue liberarse del determinismo del deseo.

Al considerar Freud al deseo como la esencia del hombre, y no como una característica humana entre otras, su concepción sólo permite explicar el funcionamiento de la psiquis en ciertas experiencias humanas, distorsionando lo que efectivamente ocurre en otras. Choza, al reconocer este error en la concepción antropológica de Freud, no considera que se la deba rechazar en todos sus factores:

Indudablemente, si dos *concepciones integrales* del hombre son contradictorias, una de las dos es verdadera y la otra falsa. O el principio radical de lo real es intelectual, o no lo es. Ahora bien, aunque una de las concepciones sea falsa, la antropología filosófica que resulta de ella no tiene que serlo necesariamente en *todos* sus factores, y, aunque de hecho lo fuera, aún sería obligado averiguar por qué cada uno de ellos es *verdaderamente* falso.<sup>434</sup>

Además de la influencia de Schopenhauer, manifestada en el vitalismo pesimista y en las contraposiciones entre deseo y conciencia, y entre pulsión de vida y de muerte, Choza reconoce la influencia de un segundo pensador en la concepción de hombre de Freud: Nietzsche.

Esta influencia se proyecta en: a) el método psicoanalítico, y en b) las categorías de súper-yo, represión y sublimación. Choza, con respecto al problema del deseo, establece un punto de divergencia y dos de coincidencia, entre Freud y Nietzsche:

El punto de divergencia es que el deseo queda determinado *a priori* como deseo sexual para Freud y como deseo de poder para Nietzsche, y los dos puntos de concordancia son: 1º) que en ambos el deseo es *deseo indeterminado de placer*, y 2º) que en ambos el método para distinguir lo sustitutivo de lo adecuado es establecer el tipo de mediaciones que separan a un placer cualquiera (y que hay que recorrer en el análisis psíquico) del placer concreto y adecuado en que se satisface plenamente el deseo indeterminado (universal) de placer.<sup>435</sup>

<sup>433</sup> Ob. cit., pág. 40.

<sup>434</sup> Ob. cit., pág. 50.

<sup>435</sup> Ob. cit., pág. 94.

En realidad, si bien la plena satisfacción debería coincidir con alcanzar el objeto del deseo, la cura psicoanalítica nunca alcanzó tal fin, el método de la asociación libre reveló la determinación del deseo en los síntomas, pero no posibilitó la plena satisfacción (Cfr. II.1.). De esta forma, el psicoanálisis llega a la misma conclusión que la doctrina del yoga, demostrando por una nueva forma empírica que el deseo no puede satisfacerse plenamente.

Según nuestro juicio la concepción antropológica de Freud permite revelar algunas características y efectos del deseo, y nos oculta otros aspectos. Lo que nos revela es: a) la participación que tiene en los síntomas neuróticos, los lapsus, los chistes y los sueños. Todos estos fenómenos se caracterizan por la espontaneidad, es decir, no implican la participación de la voluntad conciente. El deseo determina toda conducta involuntaria. b) El deseo es esencialmente insatisfecho. c) La asociación libre en el contexto del dispositivo psicoanalítico, es una técnica que permite reconocer el determinismo del deseo.

La concepción antropológica de Freud, considera al hombre como un ser determinado, y al ubicar al deseo como el principal factor determinante de la conducta humana, niega en forma a priori, la realidad de un centro interior desde el cual el hombre pueda luchar frente a sus determinismos. Por eso el conflicto humano en Freud se da sólo en el plano psicológico entre factores contrapuestos del psiquismo que son independientes de la voluntad humana.

Lo que oculta el modelo antropológico freudiano es: a) El principal conflicto interno del hombre, vivir dejando que su conducta esté determinada por los conflictos y determinismos intrapsíquicos; o aspirar a gobernar el deseo desde su centro interior. Las concepciones que han podido reconocer este conflicto humano, siempre aceptan la existencia de un centro interior no sujeto a ningún tipo de determinación y diferenciado del cuerpo y de la mente. b) La posibilidad de liberación del determinismo del deseo.

#### *IV.1.1.2. Antropología y deseo en el Yoga.*

Patañjali distingue en el hombre un área permanente y una variable. Tal distinción la toma del Samkhya,

en los dos *darsana* el sufrimiento humano tiene su raíz en una ilusión: el hombre cree en efecto, que su vida psico-mental -actividad de sus sentidos, sentimientos, pensamientos y voliciones- es idéntica al espíritu, al Yo. Confunde así dos realidades enteramente opuestas y autónomas, entre las que no existe ninguna conexión verdadera, sino únicamente relaciones ilusorias, ya que la experiencia psico-mental no pertenece al espíritu, sino a la Naturaleza...<sup>436</sup>

El sufrimiento humano radica para Patañjali en la alienación del hombre con su área psicofísica, y por lo tanto en el desconocimiento de su área permanente. El área permanente la denomina, siguiendo la misma terminología que el Samkhya, Purusha; y el área variable Prakriti.

Con respecto al deseo, este se ubica en el plano psico-mental, es decir en la *prakriti*, "el purusha (...) está libre de deseos. Como los deseos no son eternos, no

<sup>436</sup> ELIADE, Mircea. *Yoga. Inmortalidad y Libertad*. Bs. As., Ob. cit., pág. 28.



pertenecen pues al espíritu".<sup>437</sup> El deseo, como toda realidad psicológica, es para el Samkhya y el Yoga, materia.

El reconocer el área permanente del hombre, con la categoría de Purusha, le posibilita a la doctrina del yoga, por un lado, no desconocer los determinismos del deseo, y por otro, plantear la posibilidad de liberarse de los mismos. La posibilidad de liberación de los determinismos sólo es viable aceptando en la concepción antropológica un área libre de determinación. La amplitud que posibilita en el plano del conocimiento tal concepción es bien descrita por Eliade, que sin referirse directamente al problema del deseo, señala las ventajas de la concepción de hombre yóguica.

La India se dedicó, con rigor inigualable por otra parte, a analizar los diversos condicionamientos del ser humano (...) para saber hasta donde se extendían las zonas condicionadas del ser humano y ver si existe aún algo más allá de esos condicionamientos. Es por esa razón que, mucho antes de la psicología de lo profundo, los sabios y ascetas indios se sintieron impelidos a explorar las zonas oscuras del subconsciente: habían comprobado que los condicionamientos fisiológicos, sociales, culturales y religiosos eran relativamente fáciles de delimitar y, en consecuencia, de dominar.<sup>438</sup>

Veamos ahora como la concepción antropológica del yoga no desconoce las características y efectos del deseo que reconocimos a partir de la doctrina freudiana.

El Yoga reconoce que el deseo participa de todas las actividades espontáneas de la mente, por eso exhorta a la supresión de las modificaciones mentales para acceder a la plenitud del conocimiento. Recordamos que "*el yoga es la supresión de las modificaciones de la mente*"(I,2).<sup>439</sup>

También caracteriza al deseo como incapaz de hallar un objeto que lo satisfaga plenamente. Veamos parte del comentario de Gardini del aforismo I,15:

De esta atracción (rāga) surge la sed (trishnā), término empleado para significar el deseo. Uno quiere calmar estos estímulos apoderándose de las realidades fascinantes que le rodean, pero queda mayormente insatisfecho ya que su sed aumenta como en quien bebe el agua de mar. Los objetos vistos y oídos, penetran en la mente y ésta asume sus formas quedando enredadas en ellas. Querer liberarla y apaciguarla sin extirpar el deseo es como querer detener un barco mientras un viento violento agita las aguas.<sup>440</sup>

Puede verse, además de la coincidencia en cuanto a la insatisfacción del deseo, como la doctrina del yoga no descuida en ninguna medida la necesidad de centrar su ascesis en la eliminación del deseo, para alcanzar la liberación.

Con respecto a la revelación del deseo en la asociación libre -intuición de Freud que le permitió la creación de la experiencia psicoanalítica- no hay en el yoga ninguna manifestación que permita establecer una analogía con la noción psicoanalítica de asociación libre.<sup>441</sup> Hay que reconocer que era imposible que la doctrina del yoga pueda hacer referencia a este punto debido a que es milenariamente anterior a la invención del psicoanálisis. Sin embargo, es interesante señalar que la oposición entre asociación libre y técnicas de concentración, se deriva lógicamente de los fines opuestos que tienen el psicoanálisis y el yoga. El psicoanálisis pretende que el paciente reconozca su

<sup>437</sup> Ob. cit., pág. 29.

<sup>438</sup> Ob. cit., pág. 10.

<sup>439</sup> *Yoga Clásico*. Ob. cit., pág. 54.

<sup>440</sup> Ob. cit., pág. 66.

<sup>441</sup> En esto no coincidimos con Maryse Choisy, que establece una analogía entre lo que llama *purga mental* del yoga, con la asociación libre freudiana. En *Yoga y Psicoanálisis. Ensayos sobre las técnicas Hindúes para la sublimación*. Bs. As., Editorial Dédalo, 1° Ed. s.f., pág. 55.

determinismo y actúe en función de su deseo, para lo cuál la vía de la asociación libre es el camino correcto para su aspiración, aunque no sea suficiente sólo con ello. El yoga aspira a que el asceta se libere del determinismo del deseo, y para ello requiere de una técnica opuesta: la concentración. Con lo cuál parece reconocer, indirectamente, que la mente al asociar libremente está en el estado más propicio para ser dominada por su deseo.

La concepción del hombre como un ser compuesto de dos realidades, la psico-física y la espiritual, lleva a desplazar el problema del conflicto entre el deseo y el yo-psicológico, para centrarse en el de la liberación de los determinismos y la búsqueda de la autoidentificación del espíritu. "Siempre a diferencia del psicoanálisis, el Yoga cree que el subconsciente puede ser dominado por la ascesis y aún conquistado, mediante la técnica de los estados de conciencia...".<sup>442</sup> La aspiración del yogui es la conquista de la libertad absoluta. "Liberarse equivale a forzar otro plano de existencia, a apropiarse de otro *modo de ser* por encima de la condición humana (...) *renacer a un modo de ser no condicionado...*".<sup>443</sup> Esta liberación no puede alcanzarse desde el plano psicológico, zona que tanto el psicoanálisis como el yoga la encuentran condicionada, la liberación como meta sólo puede proponerse si se acepta la realidad de un centro interior inmaterial y libre de todo condicionamiento, desde el cual se comienza a través de la ascesis a dominar el deseo. La afirmación de la existencia del Purusha es fundamental para poder plantear la posibilidad de la libertad. Por eso Freud al negar el centro interior, debe lógicamente negar la posibilidad de la liberación de los determinismos, pues el yo-psicológico no puede por sí mismo gobernar al deseo.

#### IV.1.2. Deseo y experiencia humana.

##### IV.1.2.1. Deseo y experiencia psicoanalítica.

En la introducción de James Strachey a los *Estudios sobre la histeria* se señala que

rara vez se aprecia en grado suficiente que quizás el más importante de los logros de Freud fue su invención del primer instrumento para el examen científico de la mente humana. Uno de los rasgos más fascinantes del presente volumen es que nos permite rastrear las etapas iniciales del desarrollo de ese instrumento.<sup>444</sup>

Si bien no podemos aquí ocuparnos de la veracidad de la afirmación que ubica a Freud como el pionero en la creación de un instrumento que permita el estudio científico de la mente, ni tampoco analizar si realmente el procedimiento psicoanalítico permite tal estudio, aceptamos que los *Estudios sobre la histeria* tienen su importancia en tanto que nos ofrecen elementos para establecer algunas características del punto de partida de Freud.

<sup>442</sup> ELIADE, Mircea. *Yoga. Inmortalidad y libertad*. Ob. cit., pág.56.

<sup>443</sup> Ibid., pág. 18.

<sup>444</sup> STRACHEY, James. Extraída del tomo II de las O.C. de Freud ya citadas donde se ocupa del ordenamiento, notas y comentarios. Pág. 11.



Nuestro interés por este texto, es tratar de ver como Freud va accediendo a la idea de que el deseo está en la base de los síntomas neuróticos, y en la determinación de todos los actos psíquicos espontáneos como los sueños, actos fallidos, y chistes.

Este descubrimiento Freud lo inicia partiendo de fenómenos patológicos, a saber, la histeria. La observación e intervención se realizó a través de técnicas que se fueron modificando en la medida en que se iban reconociendo determinados obstáculos para alcanzar la cura. Describiremos brevemente esta evolución en la técnica tal como la hallamos en los *Estudios sobre la histeria*. Para ello nos referiremos a dos historiales: Emmy von N. y Lucy.

En el caso Emmy von N., Freud emplea la técnica de la hipnosis, aunque Strachey observa que en ciertos momentos por primera vez se emplea la asociación libre. La técnica de la hipnosis conducía a un adormecimiento que alcanzaba a producir gradualmente cierta distensión y, cuando se profundizaba, se lograba un sonambulismo total con amnesia. A través de este método Emmy solía traer imágenes que parecían ser las ocasionadoras de los síntomas, sobre ellas Freud realizaba lo siguiente: "Mi terapia consiste en borrarle esas imágenes de suerte que no vuelvan a presentarse a sus ojos. En apoyo de la sugestión se las tacho varias veces sobre los ojos".<sup>445</sup>

Strachey reconoce el empleo de la técnica de la asociación libre en el siguiente hecho:

La conversación que sostiene conmigo mientras le aplican los masajes no es un despropósito, como pudiera parecer; más bien incluye la reproducción, bastante completa, de los recuerdos e impresiones nuevas que han influido sobre ella desde nuestra última plática, y a menudo desemboca, de una manera enteramente inesperada, en reminiscencias patógenas que ella apalabra sin que se lo pidan. Es como si se hubiera apoderado de mi procedimiento y aprovechara la conversación, en apariencia laxa y guiada por el azar, para completar la hipnosis.<sup>446</sup>

Freud nota aquí como la asociación libre en realidad está determinada, y si bien aún no afirma que esta técnica permite reconocer la determinación del deseo inconsciente en los síntomas, puede con todo corroborar empíricamente que el dejar la mente en libre fluir implica entregarse al determinismo.

Freud, en la epicrisis de este historial afirma que

en la histeria estamos habituados a descubrir que una parte considerable de la «suma de excitación» del trauma se trasmuta {umwandeln} en un síntoma puramente corporal. (...) Escogemos el término «conversión» {Konversion} para la trasposición de excitación psíquica en un síntoma corporal permanente, que constituye la característica de la histeria.<sup>447</sup>

En este caso, Freud observa, que la suma de excitación sólo parcialmente se desplaza en una conversión, y que la otra parte se mantiene en el ámbito psíquico manifestándose en la alteración del talante, en fobias y abulias. De esta manera, la suma de excitación, que para nosotros es la forma en que Freud en esta etapa denomina al deseo, sería la causa de otros síntomas, además de los síntomas corporales por conversión.

Freud realiza otra observación importante en esta epicrisis, referida a los límites de la sugestión hipnótica, "El éxito terapéutico fue, en conjunto, muy considerable, pero no duradero; no se eliminó la aptitud de la paciente para enfermar parecidamente a raíz

<sup>445</sup> FREUD, Sigmund. *Estudios sobre la histeria*. O.C., tomo II, pág. 75.

<sup>446</sup> Ob. cit., pág. 78.

<sup>447</sup> Ob. cit., pág. 105.

de nuevos traumas que le sobrevenían".<sup>448</sup> Es decir, la hipnosis no alcanza a suprimir la suma de excitación generada por el deseo.

En el caso Lucy, Freud se encuentra con el obstáculo de que esta paciente se muestra refractaria ante la hipnosis, por lo cual se ve obligado a modificar su técnica. "Sólo demandaba «concentración» y, para conseguir esta, ordenaba acostarse de espaldas y cerrar voluntariamente los ojos. Acaso con ello se alcanzaban grados de hipnosis todo lo profundos que podían lograrse, y con poco trabajo".<sup>449</sup> Esta técnica, tenía el inconveniente que no introducía al paciente en el estado de conciencia alterado, que le permitía acceder a los recuerdos, que para Freud, eran los patógenos. Basándose en una experiencia de Bernheim que Freud había observado directamente, partió del mismo supuesto;

mis pacientes sabían todo aquello que pudiera tener una significatividad patógena, y que sólo era cuestión de constreñirlos a comunicarlo. Así, (...) ponía la mano sobre la frente del enfermo, o tomaba su cabeza entre mis manos, y le decía: «Ahora, bajo la presión, usted verá ante sí algo, o algo que se le pasará por la mente como súbita ocurrencia, y debe capturarlo. Es lo que buscamos.- Pues bien; ¿qué ha visto o qué se le ha ocurrido?»".<sup>450</sup>

Esta experiencia le permite a Freud comprobar que las vivencias una vez inscriptas en la memoria son para siempre conservadas.

La conclusión que extraje de todas esas experiencias fue que las vivencias de importancia patógena, con todas sus circunstancias accesorias, son conservadas fielmente por la memoria aun donde parecen olvidadas, donde el enfermo le falta la capacidad para acordarse de ellas.<sup>451</sup>

Por último, queremos señalar que en la epicrisis de este caso, Freud nos aporta una idea útil para diferenciar los fines del yoga y del psicoanálisis. Pareciera que para Freud, la histeria, en cierto sentido, es consecuencia de una actitud. Para enfrentar la representación que viene de la suma de excitación o del deseo, ha faltado según Freud "...una medida mayor de coraje moral...".<sup>452</sup> En este texto Freud ubica la causa de la histeria en esta actitud.

El momento genuinamente traumático es aquel en el cual la contradicción se impone al yo y este resuelve expulsar la representación contradictoria.(...) La escisión de la conciencia en estos casos de histeria adquirida es entonces intencional, deliberada, y, al menos con frecuencia, introducida por un acto voluntario.<sup>453</sup>

En síntesis, ante el deseo la histérica reprime sus representaciones, y estas se manifestarán al yo, a través de la conversión o inervación corporal de origen psíquico. Freud propone ante el deseo, adoptar otra actitud, aceptar y tratar de reconciliarse ante el mismo. El yoga, en cambio, no propone ni reprimir (neurosis), ni reconciliarse con el deseo (identificación plena con la contingencia y la finitud), sino que tiene como meta extinguir el deseo para alcanzar la autoidentificación.

A modo de síntesis, podemos decir que los *Estudios sobre la histeria* nos permite establecer las siguientes características del punto de partida de Freud. En

<sup>448</sup> Ob. cit., pág. 119.

<sup>449</sup> Ob. cit., pág. 126.

<sup>450</sup> Ob. cit., pág. 127.

<sup>451</sup> Ob. cit., pág. 129.

<sup>452</sup> Ob. cit., pág. 139.

<sup>453</sup> Ibid.



primer lugar, hay que destacar que parte de observaciones correspondientes a la psicopatología y no a la normalidad. Esto no implica que no debamos aprovechar las conclusiones que puedan sacarse de los efectos que en la histeria tienen determinadas técnicas, como también los descubrimientos que la aplicación de tales técnicas posibilitaron. Al respecto, sobre la hipnosis rescatamos lo siguiente: a) La hipnosis provoca cierta distensión corporal, otro estado de conciencia, y permite acceder a imágenes que al cancelarlas desaparecen los síntomas. b) Este método le permitió a Freud reconocer un conflicto psíquico en los síntomas corporales de la histeria. Habría una suma de excitación (deseo) que se expresa en la conversión, como también en otros síntomas ya propiamente psicológicos. c) La hipnosis es eficaz para la supresión de determinados síntomas, pero no impide la aparición de síntomas nuevos. Como dijimos, no suprime la suma de excitación generada por el deseo. d) No todas las personas pueden ser hipnotizadas.

Freud hace nuevos aportes en el caso Lucy, donde introduce la técnica de la asociación libre. En primer lugar nos expresa la intuición por la cual modifica la técnica: las vivencias de importancia patógena son conservadas en la memoria. Esta intuición, si la reinterpretemos a la luz de las concepciones posteriores, donde las vivencias traumáticas son reemplazadas por la fantasía como escenario del deseo, conduce a la afirmación de que el deseo determina la asociación libre. Por ello, esta técnica nos traerá siempre representaciones que están conectadas con los síntomas, ya que están seleccionadas por el deseo.

En segundo lugar, Freud muestra, como ya señalamos, que la histeria es una consecuencia de una actitud frente al deseo, actitud que tanto el yoga como el psicoanálisis proponen modificar pero con propuestas radicalmente diferentes.

Veamos ahora otro aspecto del punto de partida de Freud: el análisis de los sueños. Anteriormente ya señalamos las consecuencias que en sus concepciones tuvo el autoanálisis realizado por Freud, (Cfr. II.1.2.1.). Ahora completaremos nuestro examen, con la influencia que tuvo, en la teoría de Freud, el empleo de la técnica de la asociación libre para la interpretación de los sueños.

Según Choza,

Freud se hace cargo de la acusación según la cual su modelo de hombre estaría trazado sobre el estudio de casos patológicos. (...) Sin embargo, (...) la objeción no queda anulada, sino que sucumbe a ella, porque la objeción no niega que el sueño sea un acontecimiento fisiológico normal, lo que niega es que las representaciones oníricas sean normales en cuantos procesos noéticos regidos por la voluntad.<sup>454</sup>

La epistemología in-sistencial coincide con esta opinión, ya que conduce a reconocer que las concepciones de Freud se extraen de una incompleta experiencia humana (la psicopatología) que, si bien se amplía, no se completa plenamente con el estudio de la mente cuando produce sueños y luego se intenta, con el procedimiento psicoanalítico, interpretarlos.

De todos modos, un análisis epistemológico in-sistencial no debe sólo denunciar los elementos de la experiencia humana que se le ocultan a determinada doctrina, sino también los matices que la doctrina examinada supo poner más en evidencia, de dicha experiencia humana.

La teoría y experiencia de Freud, en este sentido, nos aporta algunos elementos que le dan un fundamento nuevo a la ascesis del Yoga

<sup>454</sup> CHOZA, Jacinto. Ob. cit., pág. 89-90.

La aplicación de la técnica de la asociación libre para la interpretación de los sueños, le permitió a Freud confirmar que dicha técnica es la más adecuada para acceder al deseo. Nosotros agregamos que esta experiencia conduce a que la persona no pueda apropiarse de su mente desde su centro in-sistencial, y por lo tanto la mente pasa a estar regida por el deseo en conflicto con el yo-psicológico.

Si se profundiza con esta técnica, y con el apoyo de la interpretación, se puede acceder a una experiencia inefable como la que analizamos cuando nos referimos al sueño de Freud de la *inyección de Irma*. Tal experiencia, si bien comparte con la experiencia mística la característica de ser inefable, es radicalmente diferente a ella por lo siguiente: a) No hubo acto de interioridad (se accedió con la mente dispersa por la asociación libre). b) No hubo identificación con la in-sistencia, pues no se suprimieron las modificaciones mentales. c) No se superó la experiencia de la angustia por no trascender la conciencia de la contingencia. d) No hubo experiencia inmediata de lo Absoluto.

A modo de conclusión de esta sección podemos afirmar que el punto de partida de Freud revela, o al menos pone más en evidencia, algunos aspectos de la experiencia humana. El problema en Freud está en que en el momento de teorizar su experiencia "...pretende anular la objeción por el procedimiento de tomar la parte por el todo, dando una respuesta única para una proposición no simple".<sup>455</sup> Los aspectos que deben rescatarse son: a) la conexión entre asociación libre y determinismo del deseo. b) La posibilidad de acceder a una experiencia de la contingencia a través de una terapia psicológica. c) Muestra el desconocimiento del yo-psicológico y sus respectivas alienaciones.

El aspecto negativo de la concepción freudiana es no considerar otros aspectos de la experiencia humana que se manifiestan fuera del terreno de la experiencia psicoanalítica. Tales son: a) La mente puede ser gobernada desde la in-sistencia. Aunque no sea el caso de todas las actividades anímicas no voluntarias. b) Existen técnicas de ascesis que posibilitan el dominio de la mente y por lo tanto del deseo. c) El hombre para anular las alienaciones de su yo-psicológico puede trascender la experiencia de la contingencia, y por lo tanto superar el sentimiento de la angustia que conlleva, avanzando en su acto de interioridad hasta alcanzar a identificarse con su in-sistencia y, desde ella, poder acceder a la experiencia de lo Absoluto.

Todos estos aspectos que se le ocultaron a Freud, son manifiestos en la experiencia del yoga, como pasaremos a demostrarlo.

#### IV.1.2.2. Deseo y experiencia yóguica.

Se destacarán en esta parte los siguientes aspectos de la práctica del yoga: a) Los efectos sobre las modificaciones mentales. b) La base ética y moral. c) La concientización y dominio del cuerpo propio. d) El control de la respiración. e) El conocimiento intuitivo. f) La auto-identificación.

La supresión de las modificaciones mentales es una de las características más importantes de la experiencia del yoga. Recordamos el aforismo, ya citado. "El yoga es

<sup>455</sup> CHOZA, Jacinto. Ob. cit., pág. 90, nota 89.



la supresión de las modificaciones de la mente”(I-2).<sup>456</sup> Existen otras traducciones que no destacan con la misma precisión que Gardini, el hecho de que la experiencia yoga supone el aniquilamiento de la actividad psíquica. Charles Jhonston, traduce “La Unión, la Conciencia Espiritual, se logra por medio del dominio de la versátil naturaleza psíquica”.<sup>457</sup> Y, F. Climent Terror, “Yoga es el dominio de las ideas que irrumpen en la mente”.<sup>458</sup> El mismo Gardini reconoce, en el glosario sánscrito que anexa a su traducción, que el término *Nirodha* se puede traducir como control o, también, cesación completa. En todos los casos hallamos la coincidencia en afirmar que el Yoga suprime la actividad espontánea de la mente.

En el comentario de este aforismo, Terror confirma el sentido de supresión: “El primer paso es evitar la pantalla, es decir, detener el flujo de pensamientos que la generan y así lograr el silencio de la mente, y gracias a este silencio, ser conscientes de nuestra auténtica naturaleza”.<sup>459</sup> Gardini también recurre al término silencio, que implica ausencia de actividad psíquica, para caracterizar este estado, “La mente dispersa y voluble, poco a poco se estabiliza, se concentra en un punto cada vez más sutil y espiritual, se vuelve ‘restringida’ (*niruddhu*) hasta llegar a la cesación total. Es el silencio completo, el pleno descanso”.<sup>460</sup> Dada la coincidencia en cuanto a entender el *Nirodha* como un medio que conduce al silencio, creemos que tal no puede coexistir con la actividad psíquica.

Podrían obtenerse otros elementos, para corroborar que la experiencia Yoga posibilita la supresión de las modificaciones mentales, pero debido a la coincidencia que tienen la mayoría de los comentadores sobre este punto, pasamos a la segunda característica: la base ética y moral.

Los grados en que consiste el proceso yóguico son los siguientes: “Los grados son ocho: prohibiciones, reglas, posturas, control de la respiración, retracción de los sentidos, atención fija, meditación, concentración”.<sup>461</sup> Los dos primeros deben cumplirse indefectiblemente si se quiere alcanzar los otros grados. En esto coinciden la mayoría de los comentadores, Jhonston coincide casi textualmente con Terror, que publica con anterioridad, dice: “Estas ocho disciplinas deben practicarse en su orden, (...) hasta que no se cumpla la primera es inútil tocar la segunda. Y así con todas las prácticas del Yoga. Han de observarse ordenadamente”.<sup>462</sup> Gardini coincide afirmando: “Las ocho partes están íntimamente vinculadas entre sí y hay que respetar el orden propuesto. Sin una base ética segura no es posible un control del cuerpo; sin un equilibrio psicofísico no se puede llegar al trance final”.<sup>463</sup> En síntesis, el comienzo y el desarrollo de la ascesis yóguica sólo es posible con la base ética que se expresa en las reglas y prohibiciones. “Las prohibiciones son: no dañar, veracidad, no robar, continencia y no poseer (I,30); y (...) las reglas son: limpieza, serenidad, disciplina, estudio, entrega a Dios”(I,32).<sup>464</sup>

<sup>456</sup> *YOGA CLÁSICO*, Ob. cit., pág. 54.

<sup>457</sup> *LOS YOGA SUTRAS DE PATANJALI. El libro del hombre espiritual*. Traducción del sánscrito por Charles Johnston. Traducción castellana, 1º Ed. 1977, Editorial Kier, Bs. As., pág. 11.

<sup>458</sup> *YOGA-SUTRAS DE PATANJALI*. Traducción de Federico Climent Terror basada en los comentarios de Vivekananda. México, Ed. Diana, 1º Ed. 1972, pág. 21.

<sup>459</sup> *Ibid.*

<sup>460</sup> *YOGA CLÁSICO*. Ob. cit., pág. 56.

<sup>461</sup> Ob. cit., pág. 151.

<sup>462</sup> *LOS YOGA SUTRAS DE PATANJALI*. Ob. cit., pág. 45.

<sup>463</sup> *YOGA CLÁSICO*, Ob. cit., pág. 151.

<sup>464</sup> Ob. cit., pág. 152 y 154 respectivamente.

El tercer aspecto es el dominio y conocimiento del propio cuerpo. Las posturas yogas o asanas permiten al practicante acceder a la concientización del propio cuerpo, conocer el esquema corporal que, por la alienación que reconoció Lacan en el *Estadio del espejo* (Cfr. II.2.3.), es desconocido por el hombre común.

Dado el orden inmodificable en que se presentan los ocho grados (*ashtanga*) del Yoga, las posturas (*asanas*) implica haber cumplido los dos primeros. Por lo tanto, el practicante ya ha alcanzado a cumplir con el aforismo II,38: "Quien está firmemente establecido en la continencia obtiene energía".<sup>465</sup> Según Gardini, este aforismo en su sentido más amplio, significa el autocontrol de deseos, palabras y acciones. Al principio el cumplimiento de este aforismo llevaría a la sublimación, donde tanto Patañjali como Freud reconocen aún la presencia y determinación del deseo. En las etapas más próximas a la iluminación se "logra no sólo sublimar el instinto sexual sino también 'desarraigarlo'".<sup>466</sup> Es esta una de las consecuencias de haber logrado el control pleno del propio cuerpo.

Los elementos que permiten corroborar que las asanas conducen a la eliminación del deseo son: a) "La postura debe ser estable y cómoda"(II,46) b) Relajación del esfuerzo. c) El control del cuerpo desde el *purusha*.

La postura debe ser estable y cómoda porque "en la postura física se debe abolir la tendencia a los movimientos inquietos e inconstantes del cuerpo".<sup>467</sup> Tal tendencia está determinada por el deseo y por eso debe ser objeto de eliminación si se quiere alcanzar la iluminación.

La relajación del esfuerzo se puede fundamentar en el hecho de que las inervaciones corporales, como lo observó Freud en las conversiones histéricas, suelen también estar expresando un movimiento deseante reprimido. En la histeria, y en las neurosis en general, observamos un cuerpo determinado por el deseo. Las asanas permitirán conseguir que el cuerpo deje de padecer los efectos del deseo, para transformarlo en "un instrumento dócil a las exigencias del alma".<sup>468</sup>

En síntesis, las asanas permiten la desaparición de síntomas neuróticos expresados en el cuerpo y determinados por el deseo, para posibilitar un grado de dominio cada vez mayor del espíritu sobre el cuerpo.<sup>469</sup> Tal dominio del cuerpo, supone neutralizar la imagen inconsciente del mismo, a través de la concientización del esquema corporal.

<sup>465</sup> Ob. cit., pág. 162.

<sup>466</sup> Ob. cit., pág. 163.

<sup>467</sup> Ob. cit., pág. 170.

<sup>468</sup> Ob. cit., pág. 173.

<sup>469</sup> Anthony de Mello, sacerdote jesuita que incorpora la ascesis yoga en la oración cristiana, ubica la concientización del cuerpo como uno de los medios para alcanzar la actitud contemplativa. En los comentarios a los ejercicios que propone para dicha concientización, podemos observar como se quiere eliminar la alienación en la imagen corporal, para pasar a una experiencia inmediata del esquema corporal (en el sentido que Dolto le da a este término) o la corporeidad.

Así, hace referencia a aquellas personas que viven excesivamente en sus cabezas -característica propia de la neurosis obsesiva- "existen personas que, cuando se les dice que sientan sus brazos o sus piernas o sus manos, no las sienten realmente. Se limitan a reproducir mentalmente alguno de sus miembros. Conocen donde están situados y se limitan a tomar nota de ese conocimiento pero no llegan a sentir realmente los miembros". (MELLO, Anthony de. *Sadhana, un camino de oración*. Santander, Editorial Sal Terrae. 1º Ed. 1979, 1º Ed. en inglés: 1978. Traducción de Abelardo Martínez de Lapera. Pág. 18.) Estas personas no concientizan su esquema corporal, y por lo tanto su cuerpo sigue determinado por la imagen inconsciente del cuerpo, en cambio aquellas que perciben inmediatamente su corporeidad son las que empiezan a librarse de tal determinismo.



La concientización y dominio del cuerpo es requisito para poder realizar el *pranayama* o control de la respiración. La importancia de este grado es que permite acceder a una experiencia anticipada de la muerte, "esta es la esencia específica y el término último del *pranayama*. Es el estado cataléptico, externamente pasivo pero sumamente activo desde la perspectiva interior".<sup>470</sup>

Los efectos más importantes que consigue el que llega a este grado son los que se expresan en los aforismos II,52 y II,53. "Así queda rasgado el velo que cubre la luz. Y aparece la capacidad de la mente para la concentración".<sup>471</sup> Gardini afirma que esto es posible porque el *pranayama* o control de la respiración, impiden que el deseo y la fascinación de los objetos exteriores sigan determinando al psiquismo.

Los efectos mencionados permiten el acceso a la última etapa de la ascesis psicológica: el *pratyâhâra* o retracción de los sentidos. Este logro permite "...el dominio absoluto de los órganos sensorios".<sup>472</sup> Tal dominio neutraliza los efectos que tienen dichos órganos en el psiquismo, efectos que son reconocidos en la teoría de Freud a través del concepto de pulsión, que se lo caracteriza como una exigencia de trabajo para el aparato psíquico. El yoga y el psicoanálisis coinciden en reconocer a los órganos sensoriales como la fuente somática de las pulsiones, por ello no es de extrañar que la ascesis yóguica se proponga el dominio de los mismos.

Cuando dicho dominio se alcanza aparece el conocimiento intuitivo que permite acceder a la esencia de los objetos.

La autoidentificación supone haber superado las últimas tres etapas.<sup>473</sup> "*La atención (dhâraṇa) es la atención de la mente en un sólo punto*"(III,1).<sup>474</sup> Si esto se hace en forma prolongada se alcanza la meditación (*dhyâna*) que tiene por efecto la cesación (*nirodha*) de las modificaciones mentales. Para luego culminar en la concentración (*saṁādhi*). En relación al deseo, hay que destacar que este proceso interrumpe el movimiento del mismo al producir la desaparición de las impresiones latentes de la experiencia ordinaria, que son reemplazadas por las de cesación (*nirodha*). Estas últimas, a diferencia de las primeras, no despiertan al deseo, por el contrario lo anulan, la prueba está en que desaparecen las modificaciones mentales en las que el deseo se expresa, y que la mente está bajo absoluto control por parte del espíritu, impidiéndose su actividad espontánea.

Reiteremos los elementos más importantes de la experiencia del yoga, para entender algunos aspectos de su concepción del deseo, y su diferencia con la concepción de Freud.

a) La supresión de las modificaciones de la mente, que implica impedir la aparición de manifestaciones del deseo en la mente.

<sup>470</sup> YOGA CLÁSICO. Ob. cit., pág. 177.

<sup>471</sup> Ob. cit., pág. 178.

<sup>472</sup> Ob. cit., pág. 182.

<sup>473</sup> Estas no son traducidas de igual modo, se usan los mismos términos pero para indicar diversos grados. En el siguiente cuadro confrontaremos las traducciones que hemos utilizado:

Traductor	Charles Johnston	Climent Terrer	Walter Gardini
Término sánscrito			
dhâraṇa	atención	concentración	atención
dhyâna	contemplación	meditación	meditación
saṁādhi	meditación	contemplación	concentración

Para evitar las confusiones que pueden originar las connotaciones vulgares que tienen los términos castellanos, vamos a citar poniendo el término sánscrito al lado.

<sup>474</sup> Ob. cit., pág. 197.

b) La base ética y moral que apunta a evitar las acciones y pensamientos que se originan en el deseo.

c) La concientización y dominio del propio cuerpo, que revierte el estado originario en el que, según Dolto y Lacan, el hombre desconoce su propio cuerpo y se halla determinado por su imagen del cuerpo.

d) El control de la respiración, que además de implicar un dominio más profundo del cuerpo, asegura la eliminación de la experiencia de la angustia que se caracteriza por un modo de respirar opuesto al que se consigue en el *pranayama*.

e) El acceso al conocimiento intuitivo, que sólo es alcanzado en su plenitud cuando se extingue el deseo.

f) La autoidentificación, que permite una experiencia inmediata del *purusha* o in-sistencia.

Los primeros cuatro aspectos, ponen en evidencia que los yoguis reconocen el determinismo del deseo y han podido liberarse del mismo. Por lo tanto, coinciden con Freud en cuanto a la influencia del deseo en la actividad psíquica. Se diferencian del creador del psicoanálisis, en que consideran que puede llegar a eliminarse su determinismo. Tal diferencia está en la praxis en que se fundamentan, el Yoga con su ascesis permite la liberación del determinismo, el psicoanálisis en cambio sólo permite reconocerlo.

El quinto aspecto, el conocimiento intuitivo, es uno de los beneficios que tiene la práctica del yoga y que está ausente entre los efectos del psicoanálisis. Su principal causa, como ya dijimos, es que el acceso al mismo en su forma más plena, sólo es posible cuando se ha eliminado el deseo.

La autoidentificación es la experiencia que permite el acceso inmediato a la in-sistencia o *purusha*. Gracias a la misma, la doctrina Yoga fundamenta empíricamente su concepción antropológica, que coincide con la filosofía in-sistencial en cuanto que ambas reconocen una esencia permanente en el hombre. A dicha esencia no puede accederse a través del psicoanálisis, por basarse en una técnica opuesta a la ascesis del yoga. Cuando Freud no reconoce dicha esencia permanente como distinta de la mente, es fiel a su experiencia que no conduce a los dos requisitos para concientizarla plenamente, a saber, la extinción del deseo y el silencio de la mente.

## **IV.2. LA IDENTIFICACIÓN.**

### **IV.2.1. Identificación y concepción antropológica.**

A diferencia de la forma en que tratamos el tema del deseo, vamos a tratar simultáneamente en esta sección la influencia de las concepciones de hombre en las conceptualizaciones de la identificación de Freud y de Patañjali.

Freud al no poseer una concepción de hombre que reconozca el centro in-sistencial, plantea el fenómeno de la identificación restringiéndola al plano psicológico. Su teoría puede ser útil para explicar, aunque sea parcialmente, algunos efectos de la identificación sobre el cuerpo, el deseo y el yo.



Patañjali, al distinguir en el hombre un aspecto material (*prakriti*) que abarca lo corporal y psíquico, de otro aspecto inmaterial (*purusha*), agrega en su doctrina niveles de la identificación que no han sido reconocidos en la teoría de Freud.

El hecho de partir de la realidad del *purusha*, supone la posibilidad de una identificación voluntaria, posibilidad que no existe en la teoría de Freud ya que las identificaciones parecen estar siempre determinadas.

Además de la posibilidad de una identificación voluntaria, la consideración del aspecto inmaterial del hombre, lleva a afirmar que la verdadera identidad del hombre está en la realidad del *purusha*. Por lo tanto, el acceso a dicha realidad es el más alto nivel de identificación.

No hay que dejar de mencionar la concepción de los aspectos materiales del hombre, en relación a las formas de identificación. En efecto, Patañjali asume la concepción de la materia primordial que estaría compuesta por los tres *gunas*. Así, la identificación puede ser con objetos toscos o sutiles (factores tamásicos), con los procesos cognoscitivos y vivenciales (factores rajásicos), con el perceptor (factores sáttvicos).

#### **IV.2.2. Identificación y experiencia yóguica.**

Al partir de la patología, la experiencia psicoanalítica y el fenómeno de masas, Freud sólo puede reconocer las formas alienadas de la identificación. La presencia del determinismo del deseo en estas experiencias humanas, hace que en las mismas sea imposible la identificación con la esencia permanente del hombre.

En cambio la ascesis del yoga que ya hemos descripto, conduce a vivenciar, a experimentar en forma inmediata la realidad del *purusha*.

Para no reiterarnos, dejamos para la última sección, en la que elaboraremos la concepción in-sistencial del deseo y la identificación, algunos matices de los respectivos puntos de partida.

### **IV. 3. LA IDENTIFICACIÓN Y EL DESEO SEGÚN LA CONCEPCIÓN IN-SISTENCIAL.**

Para integrar los aportes del yoga y del psicoanálisis a la concepción in-sistencial, debemos aclarar primero que los términos deseo e identificación no son expresiones que Quiles haya conceptualizado. Sin embargo, la concepción in-sistencial brinda elementos que permiten ubicar los aportes del yoga y del psicoanálisis de un modo tal, que sin caer en el eclectisismo, se pueden rescatar los aspectos verdaderos de sus respectivas doctrinas, sobretodo aquellos que son fieles a la experiencia humana de la que parten.

Para tal objetivo intentaremos explicar como pueden entenderse el concepto de identificación y deseo en la concepción in-sistencial.

#### **IV.3.1. La identificación en la Antropología Filosófica In-sistencial.**

Si bien, como ya se mencionó, la identificación no es un término que Quiles haya conceptualizado, considerámos que el mismo puede ser clave para una mejor comprensión de la Filosofía in-sistencial. En efecto, las diferencias y coincidencias que Quiles establece entre su pensamiento y las filosofías existencialistas y el budismo, se entienden mejor si recurrimos a la noción de identificación.

El existencialismo ateo de Sartre partía de una experiencia en la que la persona se identificaba plenamente con la existencia o contingencia (Cfr. I.2.2.2.).

El budismo considera que el primer paso es la concientización de la vida humana como dolor, al igual que Sartre considera signo de ignorancia las identificaciones ilusorias con las vanidades y realidades efímeras de este mundo. Pero luego de desidentificarse con el yo-ilusorio, el budismo a diferencia de la filosofía in-sistencial, no reconoce una identificación con el centro interior o in-sistencia, sino que considera la iluminación como una identificación con el Absoluto (Cfr. I.3.1.3.).

La filosofía in-sistencial plantea la posibilidad de identificación con tres realidades: la contingencia o existencia, la in-sistencia y el Absoluto. Si se reduce el ser humano a la contingencia, como lo hace el existencialismo en varias de sus tendencias, se niega la in-sistencia y el Absoluto, experimentándose el sentimiento de la angustia. Si se identifica con la in-sistencia, como lo propone la filosofía in-sistencial, se reconoce y experimenta intensamente la finitud de la existencia sin confundir todo el ser con la misma, y también, se puede experimentar el Absoluto sin fusionarse o confundirse con él. Y si se identifica con el Absoluto, fusionándose con él, se niega al hombre como persona, como realidad tanto in-sistencial como existencial, este es el caso del budismo.

Las experiencias yóguica y psicoanalítica también pueden entenderse como procesos de identificación.

La experiencia psicoanalítica lleva a reconocer las identificaciones alienantes del yo-psicológico, para reemplazarlas por una identificación con el cuerpo en estado deseante, experiencia que implica el sentimiento de la angustia, ya que es una experiencia inmediata de la contingencia humana (Cfr. II.1.2.1.1.).

Acá nos encontramos, a nuestro entender con uno de los aportes más importantes de la experiencia y teoría psicoanalítica. La técnica de la asociación libre, junto con la interpretación y construcción psicoanalítica, lleva a una experiencia de la contingencia por la vía de la entrega al determinismo del deseo inconsciente. La epistemología in-sistencial no puede negar en este punto la autenticidad de la experiencia y la teoría psicoanalítica, por el contrario, afirma que el dispositivo analítico es una vía exitosa para poder liberarse de las identificaciones alienantes del yo-psicológico, y para alcanzar una auténtica experiencia de la contingencia y finitud humana.

Las limitaciones de la experiencia psicoanalítica es que al no extinguir el deseo, y más aún, al entregarse a su determinismo, no están las condiciones dadas para experimentar la in-sistencia. Por ello, a Freud se le puede aplicar el mismo criterio in-sistencial que Quiles aplicó a Sartre (Cfr. I.2.2.2.), su pensamiento tiene un viso de verdad en tanto parte de la experiencia humana. Sólo que al partir de una experiencia



humana parcial, se niegan los aspectos del hombre que se revelan en las diversas experiencias de interioridad de las que han partido aquellas doctrinas filosóficas que han reconocido el centro in-sistencial, claro está con otra terminología.

Desde la epistemología in-sistencial se afirma que la cura psicoanalítica conduce a una identificación con la contingencia, que permite reconocer el determinismo del deseo, y que conlleva el sentimiento de la angustia.

El yoga también permite una identificación con la contingencia, y hasta puede decirse que el proceso yóguico suele comenzar, y sólo es posible, cuando se ha alcanzado tal identificación. Para la filosofía in-sistencial toda experiencia de interioridad siempre supone un contacto inmediato con la contingencia. Tal exigencia es una de las principales dificultades por las cuales el hombre se resiste al recogimiento interior.

La experiencia del yoga, como auténtica experiencia de interioridad, también supone un contacto inmediato con la contingencia humana. La diferencia entre la experiencia de la contingencia del yoga y la del psicoanálisis, es que la cura del psicoanálisis conduce a una identificación en estado de extraversión, donde no se percibe la in-sistencia. En cambio, el yoga, gracias a que sus técnicas son opuestas a las del psicoanálisis, permite una concientización de la contingencia sin que la persona se identifique a la misma, ya que en el estado final del proceso yoguico, se ha alcanzado la autoidentificación con el *purusha* o in-sistencia. Además, mientras en la experiencia psicoanalítica la persona se halla determinada por su deseo, en el yoga el individuo se ha liberado del mismo. esto implica que en la primera, permanece el sentimiento de la angustia, mientras que en la segunda se ha alcanzado el sosiego por eliminarse todo tipo de modificación mental.

La teoría de Freud de la identificación, si bien objetable, tiene cierta validez para explicar aquellos fenómenos que se producen por las identificaciones involuntarias, en el sentido que están determinadas por el inconsciente. Las limitaciones de su punto de partida, que es una auténtica experiencia humana, pero parcial, más las de su concepción antropológica, no permitieron aprehender los fenómenos de la identificación voluntaria, es decir, efectuadas por un acto libre y desde la in-sistencia.

La doctrina del yoga, al poseer un punto de partida diferente, que es una experiencia humana más integral, a podido reconocer una serie de tipos de identificación no percibidos por Freud. Tales identificaciones en sus niveles más profundos, les ha permitido a los yoguis una experiencia inmediata y profunda de la in-sistencia, que les ha permitido tener una concepción antropológica donde, a diferencia de Freud, se reconoce el aspecto permanente y espiritual del hombre.

De lo expuesto, concluimos que los aportes del yoga y del psicoanálisis se integran en la concepción in-sistencial de la identificación de la siguiente manera: a) La teoría de la identificación de Freud aporta algunos matices en cuanto a las identificaciones en el plano contingente, abriéndose una interesante vía de investigación en ese sentido, útil para explicar entre otros fenómenos, el enamoramiento, las masas, síntomas neuróticos y otras psicopatologías. b) La doctrina yoga aporta elementos para comprender las identificaciones en el plano contingente. Al no centrar su preocupación en los fenómenos psicopatológicos y ocuparse de los procesos de ascesis, enriquece aún más la teoría de la identificación in-sistencial explicando ciertas formas de identificación que se dan en dichos procesos antes de alcanzar la plena identificación con la in-sistencia o autoidentificación.

La integración de estos aportes ubicados en su preciso plano, no implica haber conocido en forma acabada el complejo fenómeno de la identificación, tanto la

experiencia psicoanalítica, la yóguica y otras que permiten acceder al hombre a vivencias no vulgares, agregarán matices a la concepción in-sistencial. Ellos surgirán por el hecho de que si bien las experiencias de la contingencia y la in-sistencia tienen elementos universales, todas también poseen elementos propios consecuencia de la singularidad de cada experiencia humana.

#### **IV.3.2. El deseo en la Antropología Filosófica In-sistencial.**

Desde la Antropología Filosófica In-sistencial se plantean dos modalidades de existencia. La primera es la que se realiza desde la In-sistencia, y la segunda, es la que se vive de un modo extravertido y alienado. De esta clasificación, con respecto al deseo podemos reconocer tres actitudes en las que se intenta: a) Asumirlo b) Reprimirlo c) Suprimirlo. Las dos primeras corresponden a la existencia inauténtica, porque en ambos casos el hombre no actúa desde su esencia. La tercera es la auténtica, ya que el hombre se libera del determinismo del deseo, y puede así actuar desde su in-sistencia.

Los principales aportes del psicoanálisis a la Antropología Filosófica In-sistencial son los siguientes:

En primer lugar, es una de las teorías que más se ha ocupado de estudiar al deseo y sus efectos. Esto permitió reconocer su presencia en las neurosis, siendo uno de los principales factores etiológicos. Freud puede construir su doctrina gracias a la creación del dispositivo analítico que se basa en la regla fundamental de la asociación libre. Tal creación fue posible por la intuición freudiana de suponer que la mente entregada a sus ocurrencias funciona determinada por su deseo. Esta intuición no es cuestionada por la Filosofía In-sistencial, por el contrario, permite fundamentar la importancia del acto de interioridad para poder actuar libremente. Además, explica porque algunas formas de ascesis, entre ellas el yoga, hacen hincapié en el control de las modificaciones mentales para alcanzar la autoidentificación.

En segundo lugar, la teoría psicoanalítica al ser bastante fiel a su experiencia permitió llegar a las siguientes conclusiones: a) El deseo no puede satisfacerse, por lo tanto, b) el psicoanálisis al no suprimirlo y operar sólo sobre sus represiones, no puede conducir al paciente a la libertad y a su autoconocimiento. c) Todo movimiento del deseo va acompañado de la angustia. d) La pregunta por el fin de la vida humana no tiene respuesta para el hombre que sólo se asume como un ser deseante.

La forma en que la concepción del deseo psicoanalítica se integra a la Filosofía In-sistencial es análoga a la que explicamos en relación a la identificación. La Antropología Filosófica In-sistencial acepta las afirmaciones sobre los efectos del deseo en la mente, a condición que esto no se considere la totalidad de la experiencia humana. Es decir, la psicopatología y la experiencia psicoanalítica no revelan todas las posibilidades de relación del hombre con su deseo, sólo explica su participación en la formación de síntomas, los sueños, los lapsus y los chistes, y en todo acto psíquico que se halla determinado por el deseo. Esta experiencia humana parcial, no muestra la posibilidad que el hombre tiene desde su centro in-sistencial de poder neutralizar y controlar los efectos del deseo. En este sentido, la experiencia del yoga también resulta más integral.

La doctrina del Yoga coincide con el psicoanálisis en que el deseo es la principal causa del dolor humano y de la pérdida de la libertad o dominio de sí. Pero, a



diferencia de Freud, no considera al deseo como la esencia del hombre. Al reconocer en su concepción antropológica al *Purusha*, existe la posibilidad de que el hombre desde esa área permanente pueda controlar al deseo.

Reconociendo los determinismos del deseo, la ascesis del yoga va gradualmente liberando al hombre de los mismos. Tal ascesis, lleva al hombre a un tipo de experiencia humana más integral que la del psicoanálisis, por ello las teorías que puedan construirse acerca del deseo, basadas en este especial tipo de experiencia humana, deben agregarse a la concepción in-sistencial.

En síntesis, el psicoanálisis aporta teorías explicativas que sólo se aplican a los modos de operar del deseo en los hombres que llevan una experiencia inauténtica, el Yoga aporta una ascesis para modificar dichos modos, y explica en su doctrina como es la relación del hombre con su deseo cuando este opta por una existencia auténtica.

## V.CONCLUSIONES.

Desde el comienzo de la obra de Quiles se encuentra el interrogante por el punto de partida válido de la filosofía. Esta cuestión, que fue siempre un emergente claro en la búsqueda de la verdad en Quiles, permite comprender la importancia del concepto de experiencia, y del problema epistemológico ligado a dicho concepto. Este ha sido el objetivo que nos propusimos, y al que aspiramos haber aportado algunos elementos para su esclarecimiento.

Para Quiles el grado de verdad de una doctrina depende de: a) la fidelidad que tenga en la descripción de su punto de partida, b) el grado de interioridad que tenga la experiencia humana en la que se basa, c) su concepción antropológica, que se deriva de los dos puntos anteriores. Estos son los tres elementos principales de la epistemología in-sistencial, y pueden aplicarse a toda cosmovisión, doctrina filosófica y/o psicológica, y ascesis.

Se ha tratado de precisar la génesis de estos tres elementos a lo largo del pensamiento de Quiles. Primero se demostró que el problema del punto de partida de la filosofía es anterior al antropológico. Quiles en la etapa escolástica, siguiendo a Francisco Suárez, afirma que la experiencia inmediata es un punto de partida válido para la filosofía, y fundamenta su primera concepción antropológica, desarrollada en la *Persona Humana*, en el método fenomenológico. Antes de las primeras publicaciones que luego formaron parte de la obra mencionada, Quiles ya había tratado en más de un artículo el problema gnoseológico, manifestándose partidario del método fenomenológico aunque con algunas reservas. En efecto, Quiles, en este período, intenta acercar dicho método al realismo tomista, tratando de evitar toda forma de subjetivismo.

En el segundo período, aparece la segunda concepción antropológica donde se afirma que la esencia del hombre es el centro interior denominado por Quiles In-sistencia. Se demostró que esta modificación en el terreno antropológico, sólo puede explicarse plenamente, teniendo presente una importante modificación en el punto de partida: se mantiene el empleo del método fenomenológico, y se agrega que sólo cuando se aplica a experiencias de interioridad éste puede mostrarnos la totalidad del hombre. Cuando no es así, como ocurrió con ciertas tendencias del existencialismo, el método fenomenológico sólo nos revela aspectos parciales del hombre.

El tercer período no implica una negación de las ideas planteadas anteriormente, pero enriquece el pensamiento epistemológico de Quiles, fundamentalmente en los siguientes aportes: a) no todo filósofo que halla accedido a una experiencia de interioridad es consecuente con ella en su concepción del hombre. b) Las experiencias de interioridad no son todas de igual grado, y sus diferencias pueden captarse en el terreno doctrinal hallándose matices diferenciadores entre las filosofías, que son proyecciones de las diferencias de grado en que cada filósofo hizo la experiencia de interioridad. c) Las experiencias humanas profundas o de un alto grado de interioridad pueden llevar a los pensadores que las han tenido, a coincidir sobre ciertos aspectos de la concepción del hombre y del cosmos, más allá de la cultura, época y religión a la que pertenezcan tales pensadores.

Los elementos epistemológicos in-sistenciales que se han estudiado, se han podido aplicar en un estudio comparativo de los conceptos de deseo e identificación, en el yoga y el psicoanálisis. El análisis in-sistencial considera que los conceptos de deseo e identificación son válidos para describir sus puntos de partida, y a su vez están



condicionados por los mismos. En lo que se refiere al grado de interioridad, mientras el psicoanálisis permite despojarse de la alienación del yo terminando en una identificación con el aspecto finito del hombre, el yoga trasciende esta experiencia, sin evitarla, alcanzando la autoidentificación con la esencia permanente del hombre. La concepción antropológica, en el caso del psicoanálisis, se reduce al aspecto contingente y finito del hombre; en el yoga, se reconoce además la esencia permanente (purusha).

La filosofía in-sistencial puede integrar elementos de las concepciones de la identificación y del deseo, del yoga y del psicoanálisis. Con respecto al deseo Quiles coincide con ambas doctrinas en cuanto a que el deseo es insatisfecho, determina parte de los actos psíquicos que no provienen de la esencia humana, y es la causa principal de la neurosis y del dolor, e impide el conocimiento de las esencias. Al igual que el yoga, no acepta que el deseo no pueda dominarse. Con respecto a la identificación, entiende que el concepto freudiano permitió: a) comprender importantes matices de algunos fenómenos humanos (masas, síntomas neuróticos, homosexualidad, entre otros) con diferentes grados de certeza, y b) apreciar la particular relación que el hombre tiene con su cuerpo. La doctrina yoga, aporta otros elementos al concepto de identificación gracias a la necesidad de intentar describir la profundidad de las experiencias a la que conduce su ascesis.

Partiendo de la integración de los elementos del yoga y del psicoanálisis, que hemos analizado en las partes II y III, basándonos en la Epistemología In-sistencial, se pudo clasificar los niveles de identificación en tres grupos: a) Las que alienan al yo-psicológico. b) Las que son con el aspecto contingente. Estas dos son reconocidas por el psicoanálisis y el yoga. c) La identificación con la in-sistencia o la autoidentificación (reconocida por el yoga como identificación con el purusha).

I. Bibliografía citada o consultada de Ismael Quiles, y bibliografía crítica sobre Filosofía In-sistencial.

I.1. Estado actual de la publicación de las *Obras* de Ismael Quiles:

Vol. 1.-*Antropología Filosófica In-sistencial* (1978). Reúne *Más allá del existencialismo* (1º Ed. 1958, Editorial Miracle, Barcelona, 1958), *Tres Lecciones de Metafísica In-sistencial* (Fruto de conferencias y seminarios dictados entre 1956 y 1960, publicado por Editorial Balmes, Barcelona en 1961), *La Esencia del Hombre* (Publicado en alemán con el título *Das Wesen des Menschen*, en la revista *Scholastik* (1961), III, págs.373-400).

Vol. 2.-*La Persona Humana* (1980). Fruto de conferencias pronunciadas en los Cursos de Cultura Católica de Montevideo, en octubre de 1940. Se recoge gran parte de los artículos: *El Concepto Metafísico de la Persona Humana y sus Aplicaciones Sociales*: revista *Estudios* 62, Buenos Aires, (1939) 289-310; *Individualidad y Personalidad, Convergencia Psicológica y Metafísica*: *Strómata*, 2 (1939) 211-280. Además, en la presente edición se dejó como apéndice un artículo que en la 1º ed. estaba en la 2º parte, nos referimos a *La Filosofía Nacional-socialista acerca del Hombre*: *Estudios*, 67 (1942) 216-231. También se recoge *La Antropología Filosófica de Max Scheler*: *Estudios* 66, (1941) 13-26. La 1º Ed. es de 1942, publicada por Espasa-Calpe, Bs. As., y fue aumentada en medida importante en las posteriores ediciones.

Vol. 3.- *Introducción a la Filosofía* (1983). 1º Ed. 1955, Bs. As., Estrada. La presente edición posee pocos agregados.

Vol. 4.- *Filosofía y Religión* (1985). Recoge los escritos: *Filosofía de la Religión* 1º Ed. 1949, Bs. As., Espasa Calpe; *Filosofía del Cristianismo* 1º Ed. 1944, Bs. As., Editora Cultural.

Vol. 5.-*Filosofía de la Educación Personalista* (1981).

Vol. 6.-*Filosofía y Vida* (1983). Recoge los escritos *Filosofar y Vivir. (Esencia de la Filosofía)* Bs. As., Espasa-Calpe 1º Ed.1948. *¿Qué es la Filosofía?* Barcelona, Ediciones G. P. 1º Ed. 1954, 2º Ed. 1966 (ampliada y definitiva) Club de Lectores de Buenos Aires. *Ciencia, Filosofía y Religión*. Texto de una conferencia publicado por Ediciones Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1982. *Clasificación y Coordinación de las Ciencias*. *Ciencia y Fe*, nº 37-38, 1954, 11-30.

Vol. 7.-*Persona, Libertad y Cultura* (1984). Reúne los escritos: *Libertad y cultura* (Redactado en 1958). *Persona y Sociedad, Hoy*. (Conferencias pronunciadas en 1969). *Libertad de enseñanza y enseñanza religiosa*. Publicado en *Ciencia y Fe*, Nro. 7, año 2, 1945, 7-46.. *La Libertad Intelectual del Filósofo Católico*. *Estudios*, 71 (1944), 11-18. *Los Católicos y la Unesco*. *Estudios*, nº 485 (1957), 4-11. *Universidad y Cultura en Latinoamérica*. *Estudios*, nº 473 (1956), 48-52. *Autocrítica de la Educación Norteamericana*. *Estudios*, nº 492 (1958), 297-301.

Vol. 8.-*¿Qué es el Catolicismo?* (1985). 1º Ed. 1954, Bs. As., Editorial Columba. En esta 4º edición se agregó una nota a esta obra. Además se agregaron los siguientes



escritos: *El Catolicismo en la Argentina, Hoy*. 1º Ed. 1969, Bs. As., Editorial Columba, al que se le agrega una nota de actualización sobre la Iglesia en Argentina después de 1969 hasta 1984; *El cristianismo y las religiones orientales* (Rev. **Hitos**, Bs. As., 5, 1979, 25-35); *Irreligión y economía en Marx* (Rev. **Estudios**, nº 469, 1955, 8-12); *Racionalismo y catolicismo* (Rev. **Estudios**, nº 71, 1964, 234-242); *Filosofía, filosofía cristiana y filosofía escolástica* (Rev. **Estudios**, nº 87, 1954, 202-206).

Vol. 9.-**Aristóteles**. (1986). 1º Ed. 1944, Editorial Espasa-Calpe Argentina. En la presente edición se agregó *La Autenticidad del Corpus Aristotelicum según Zürcher*. **Ciencia y Fe**, Nº 35-36, año 9 (1953), pág. 73-81.

Vol. 10.-**Plotino** (1987). 1º Ed. 1949, Editorial Espasa-Calpe Argentina. Traducida al portugués por la Editorial Associação Palas Athena, São Paulo, 1981, con el título: *Plotino: A Alma, A Beleza é A Contemplação*. Versión a cargo de Ivan Barbosa Rigolin y Consuelo Colinviaux.

Vol. 11.-**¿Qué es el Yoga?** (1987). 1º Ed. 1971, Bs. As., Editorial Columba.

Vol. 12.-**El Alma de Corea** (1987).

Vol. 13.-**Filosofía de la Persona según Karol Wojtyla** (1987).

Vol. 14.-**Escritos Espirituales** (1987). Reúna las obras *Mi ideal de Santidad*. Colección de Espiritualidad cristiana 3. Bs. As., Editora Cultural 1943. Casi la totalidad de este libro se publicó anteriormente, por partes desde 1938, en el *Mensajero del Corazón de Jesús*, Bs. As., Ed. posteriores, 1946 (donde se agrega la *Oración de la Santidad*) y 1955, Bs. As., Poblet. Trad. al italiano: *Il Mio Ideale di Santità*. Traducción Fosco D'Arzana. Voci dall'alto. Milano, Paoline 1956; *Marietta, Flor de Santidad* (María Cecilia Silveira Baladán). Colección de Espiritualidad Cristiana 1, Bs. As., Editora Cultural 1942. Recoge el artículo publicado en *El Bien Público*, Montevideo, 28 de febrero de 1941, agregándose una introducción y un apéndice; *Espero en Dios*. 1º Ed. 1947, San Miguel, Rade Argentina.

Vol. 15.-**El Existencialismo** (1988). Reúne las siguientes obras: *Sartre y su existencialismo*. 2º Ed. 1952, Bs. As., Espasa Calpe. *Sartre El Existencialismo del Absurdo*, 2º Ed. 1952, Espasa-Calpe, Argentina. *Heidegger: El Existencialismo de la Angustia*, 1º Ed. 1948, Espasa-Calpe, Argentina. *Lavelle: El Existencialismo de la Interioridad*. **Humanitas**, Anuario del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, 1966, nº 7. *Filosofía Existencial y Filosofía Escolástica*. Comunicación presentada al Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre de 1948.

Vol. 16.-**Francisco Suárez, S.J. Su Metafísica** (1989). Recoge los artículos: *La Intuición Fundamental de la Metafísica de Suárez*. **Fascículos de la Biblioteca** (San Miguel) Nº 9, año 5, vol. 3, fasc. 1 (1941) 59-66; *Un Estudio Original sobre Suárez*. **Estudios**, 70 (1943) 397-400; *Francisco Suárez, el "Doctor Eximio"*. **Las grandes figuras de la filosofía universal**, Cursos de Cultura Católica, Montevideo, 1941, ps. 162-178. *Influjo del elemento psicológico en ciertos juicios acerca de los méritos de Suárez*. **Actas del cuarto centenario del nacimiento de Francisco Suárez, 1548-1948**,

Madrid, t.I, ps. 149-179. *Introducción a la Metafísica*. Pertenece a la traducción de Adúriz, S.J., de la obra de Francisco Suárez, S.J., *Introducción a la Metafísica* (1º de las *Disputationes metaphysicae*), Espasa Calpe, Bs. As., 1º Ed. 1943. *Investigaciones Metafísicas (Introducción y selección)* de la obra de Francisco Suárez, S.J., Espasa Calpe, Bs. As., 1954.

Vol. 17.- *La Interioridad Agustiniana*. Recoge los artículos *La interioridad Agustiniana en los Soliloquios*. *Ciencia y Fe*, Nº 40, año 10 (1954) 25-48. *La interioridad en el Dialogo Agustiniano "Del Orden"*. *Ciencia y Fe*, Nº 42-42, año 11 (1955), 75-94. *Para una Interpretación Integral de la "Iluminación Agustiniana"*: *Augustinus*, 3 (1958) 255-268. Y la presentación de las *Confesiones*, Bs. As., Espasa-Calpe Argentina, 1954.

Vol. 18.-*Filosofía Latinoamericana en los Siglos XVI a XVIII (1989)*. Recoge los siguientes trabajos: *La Filosofía Escolástica en América Latina durante la Colonia (Siglo XVI a XVIII)*. Comunicación presentada al XI Congreso Nacional de Filosofía, Bruselas, 1953. Actas, vol. XIII, ps. 49-58. *Las Primeras Obras de Filosofía Impresas en América y su Significado Histórico*. *Ciencia y Fe*, Nº 24, año 6 (1950). *Dialectica Resolutio: Por Fray Alonso de la Vera Cruz*. Traducción de Ismael Quiles, *Ciencia y Fe*, nº 24, año 6 (1950) 87-92. *Ubicación de la Filosofía del P. Antonio Rubio, S.J. dentro de la Historia de la Escolástica*. *Ciencia y Fe*, Nº 27, año 7 (1951) 7-46. *Manuscritos Filosóficos de la Época Colonial en Chile*. *Ciencia y Fe*, Nº 34, año 9 (1953) 39-61. *Obras de Filosofía existentes en la Biblioteca Jesuítica de la Universidad de Córdoba, en la fecha de la expulsión*. *Ciencia y Fe*, San Miguel, enero-marzo de 1952, 73-85. *El Pensamiento Filosófico Venezolano en los Siglos XVII y XVIII*. *Ciencia y Fe*, nº 39, año 10 (1954) 97-104. *La Libertad de Investigación Filosófica en la Época Colonial*. *Estudios*, 64 (1940) 511-524.

Vol. 19.-*La Esencia de la Filosofía Tomista (1990)*. 1º Ed. 1947, Bs. As., Editorial Verbum.

Vol. 20.-*Como ser Sí Mismo (1990)*.

Vol. 21.-*Estudios sobre Ortega y Gasset (1991)*.

Vol. 22.-*Estudios de Filosofía Latinoamericana Contemporánea (1992)*.

Vol. 23.-*Autorretrato Filosófico (1992)*. 1º Ed. 1981, Bs. As., Ediciones Universitarias de la Universidad del Salvador.

Vol. 24.-*Mi Visión de Europa (1993)*. 1º Ed. 1956, s.d.. Recoge, los artículos *La Democracia Cristiana en Italia (Experiencias, Resultados, Perspectivas)*: *Estudios*, Nº 472 (1956) 5-9; *Experiencia de la Democracia Cristiana en Alemania*: *Estudios*, Nº 474 (1956) 12-17; *Cómo Tratamos al Hombre Común*: *Estudios*, Nº 475 (1956) 8-14. *Estampas de España: Madrid-Valencia-Pedralba*: *Estudios*, Nº. 479 (1956) 9-15. *¿Qué Nos deja el Existencialismo?*: *Razón y Fe*, 153 (1956) 643-650.

Vol. 25.-*Interpretación Filosófico-Histórica del Vº Centenario de la Evangelización de América (1994)*.



Vol. 26.-*Vida y Educación en los Países Comunistas (1996)*. 1º Ed. 1964, Bs. As., Editorial Columba.

## I.2. Libros y artículos mencionados aún no publicados en las *Obras*.

### I.2.1. Libros.

*Metaphysica Generalis sive Ontologia*. Summa Philosophica Argentinensis Collegii Maximi St. Joseph 3. Biblioteca Iberoamericana de Filosofía. Bs. As., Espasa Calpe 1943.

*Filosofía Budista*. Bs. As., Troquel, 1º Ed. 1968.

*Introducción a Teilhard de Chardin (El Cosmos, el Hombre y Dios)*. Bs. As., Editorial TEA, 1º Ed. 1975.

*El Hombre y la Evolución según Aurobindo y Teilhard*. Colección de Oriente-Occidente 1, Bs. As., Ediciones Depalma 1976.

### I.2.2. Artículos

*Miniatura Filosófica: El Ciclo Intuicionista en la Gnoseología: Estudios*, 55 (1936) 24-30; 55 (1936) 176-185.

*En torno al Problema Crítico: Estudios*, 66 (1941) 390-401.

*Las Dos Opciones de la Metafísica Contemporánea: Estudios*, N° 470 (1955) 30-35.

*Ignacio de Loyola, Espíritu Moderno: Estudios*, N° 476 (1956) 31-46.

*El P. Enrique Pita y su Pensamiento Filosófico: Ciencia y Fe*, N° 2, año 13 (1957) 173-179.

**Doble aspecto de la experiencia metafísica.** Congreso Internacional de Filosofía, Venezuela, 1958.

*La Lógica del Corazón según Pascal: Estudios*, N° 540 (1962) 751-760.

*Mi Experiencia en la Meditación Budista: Estudios*, N° 556 (1964) 407-414.

*Epistemología in-sistencial (Contribución al marco de referencia necesario para toda investigación científica)*. **Oriente-Occidente**, Año XII -N° 1/ 2, 1994/5. ILICOO. Revista de investigaciones comparadas. Ediciones Universidad del Salvador. Se considera que fue escrito en 1987.

### I.3. Obras consultadas sobre Filosofía In-sistencial.

*Primer Coloquio Internacional sobre Antropología Filosófica In-sistencial* (14, 15 y 16 de agosto de 1979). Ediciones Depalma Bs. As., 1º Ed. 1981.

*Segundo Coloquio Internacional: Filosofía In-sistencial y Educación* (16, 17 y 18 de agosto de 1981). Ediciones Depalma Bs. As., 1º Ed. 1983.

*III Coloquio Internacional Filosofía In-sistencial y Cultura* (10, 11 y 12 de agosto de 1983). Editado por Fundación "Ser y Saber", Bs. As., 1º Ed. 1988.

*Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur. Akten des IV. Interkontinentalen Kolloquiums zur philosophischen In-sistenzanthropologie 1.-6. September 1986 an der Universität Bamberg.* Herausgegeben von Heinrich Beck und Ismael Quiles. Frankfurt am Main, Lang, 1º 1988.

*V Coloquio Internacional de Antropología Personalista In-sistencial* (24, 25, 26, 27, 28 y 29 de Octubre de 1990) Bs. As., Fundación "Ser y Saber", 1º Ed. 1993.

*VI Coloquio Internacional de Filosofía Personalista In-sistencial* (21, 22, 23, 24 y 25 de Octubre de 1991). Bs. As., Fundación "Ser y Saber", 1º Ed. 1994.

BECK, Heinrich. *Ex-In-Sistencia. Posiciones y Transformaciones de la Filosofía de la Existencia. Introducción a la Dinámica del Pensamiento Existencial.* Bs. As., Fundación "Ser y Saber", 1º Ed. castellana 1990. Título original *Ek-In-Sistenz*, Frankfurt, Lang, 1º Ed. s.f., traducido por Francisco J. Weismann.

ROMANI, Celia. *Filosofía In-sistencial y Educación.* Bs. As., Ediciones Universidad del Salvador, 1º Ed. s. f. , probablemente en 1990.

ROMANI, Celia. *El fin de la educación y el fin de la educación argentina.* Bs. As., Editorial Lumen, 1º Ed. 1994.

VALDERREY, Carmen. *El in-sistencialismo de Ismael Quiles. Anuario de Historia del pensamiento argentino.* Instituto de Filosofía. Sección Historia del Pensamiento Argentino. Año 1981, tomo XIV, Universidad Nacional de Cuyo.

### II. Obras citadas o consultadas sobre psicoanálisis.

FREUD, Sigmund. *Obras Completas.* Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Bs. As., Amorrortu editores, 1976.

AAVV. *Historia del psicoanálisis.* Bs. As., Ed. J. Granica, 1º Ed. 1984.



AAVV. *Lecturas de Lacan. I-Escritos*. Bs. As., Lugar Editorial, 1º Ed. 1984.

ANZIEU, Didier. *L'auto-analyse, son rôle dans la découverte en psychanalyse par Freud fonction en psychanalyse*. París: Presses Universitaires de France, 1959. (Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique).

ASSOUN, Paul Laurent. *Freud, la filosofía y los filósofos*. Barcelona, Paidós, 1º Ed. castellana 1982, 1º Ed. francesa 1976.

ASSOUN, Paul Laurent. *Introducción a la epistemología freudiana*. Bs. As., Siglo XXI, 1º Ed. 1983. 1º Ed. francesa 1981.

AULAGNIER, Piera. *La violencia de la interpretación*. Bs. As., Amorrortu, 1º Ed. 1977.

BERCHERIE, Paul, *Génesis de los conceptos freudianos*. Bs. As., Paidós, 1º Ed. castellana 1988. 1º Ed. francesa 1983. *Genèse des concepts freudiens*. Navarin Editeur, París.

CHOZA, Jacinto. *Conciencia y Afectividad. (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*. Barañáin-Pamplona (España), Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), 2º Ed. 1991, 1º Ed. 1978.

COSENTINO, Juan Carlos. *La evolución del concepto del yo y sus consecuencias*. Oposición científica, concurso departamento de psicoanálisis. Psicoanálisis: Freud 1985. Depto. de Publicaciones. U.B.A. Facultad de Psicología.

COSENTINO, Juan Carlos. *Construcción de los conceptos freudianos*. Bs. As., Editorial Manantial. 1º Ed. 1994.

DOLTO, Françoise. *La imagen inconsciente del cuerpo*. Bs. As., Edit. Paidós, 1º Ed. catellana 1986, 1º Ed. en francés 1984. Editions du Seuil.

FRIEDENTHAL, Irene. *Descubrir el psicoanálisis*. 1º Ed. 1991, Bs. As., Tekné. Clases dictadas en su cátedra de Psicoanálisis Freud, Facultad de Psicología, UBA.

JONES, Ernest. *La vida y obra de Sigmund Freud*. Bs. As., Nova: 1970.

LACAN, Jacques. *El Seminario. Libro 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. 1954-1955. Texto establecido por Jacques-Alain Miller. Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1º Ed. 1978, 1º Ed. castellana 1983.

LACAN, Jacques. *El Seminario. Libro 10, La angustia*. (1963).

LACAN, Jacques. *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis* (1964).

LACAN, Jacques. *Escritos I*. Siglo Veintiuno Argentina Editores, 13° Ed. 1985. Corregida y aumentada. 1° Ed. en español 1975. La traducción al castellano fue realizada por Tomás Segovia.

LAPLANCHE-PONTALIS. *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona, Edit. Labor, 1° Ed. 1971, 3° Ed. 1981.

MANNONI, Octave. *La otra escena: claves de lo imaginario*. Bs. As., Amorrortu, 1973.

MILLER, Jacques Alain. *Recorrido de Lacan*. Bs. As., Manantial. 2° Ed. 1986. Traducción: J. L. Delmont-Mauri. Texto establecido por Diana Silvia Rabinovich. 1° Ed. 1984.

PONTALIS, J. B., LAPLANCHE, J. y otros. *Interpretación freudiana y psicoanálisis*, Bs. As., Paidós, 1° Ed. 1987.

NASIO, Juan David. *El dolor de la histeria*. Bs. As., Paidós, 1° Ed. 1991.

NASIO, Juan David. *Los gritos del cuerpo*. Bs. As., Paidós, 1° Ed. 1996.

RABINOVICH, Diana Silvia. *Sexualidad y significante*. Bs. As., Ediciones Manantial. 1° Ed. 1986.

RABINOVICH, Diana Silvia. *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica*, Bs. As., Ediciones Manantial, 1° Ed. 1988, 2 tomos.

RODULFO, Ricardo. «De las fobias universales a la función universal de la fobia». *Revista Asociación Escuela Argentina de Psicoterapia para Graduados*, n° 15, 1988.

RODULFO, Ricardo (comp.). *Pagar de más. Estudios sobre la problemática del cuerpo en el niño y el adolescente*. Bs. As., Ediciones Nueva Visión, 1° Ed. 1986.

RODULFO, Ricardo. *El niño y el significante*. Bs. As., Paidós, 1° Ed. 1989.

RODULFO, Marisa. *El niño del dibujo.- Estudio psicoanalítico del grafismo y sus funciones en la construcción temprana del cuerpo*. Bs. As., Paidós, 1° Ed. 1992.

SAMÍ-ALÍ. *Cuerpo real, cuerpo imaginario*. Bs. As., Paidós, 1° Ed. 1979.

SAMÍ-ALÍ. «Lo visual y lo táctil». *Gaceta Psicológica*. Mayo de 1988. N° 81.

### III. Bibliografía citada sobre Yoga.

#### III.1. Traducciones del Bhagavad-Guita.



*El Bhagavad-Guita de acuerdo a Gandhi. Evangelio de la acción desinteresada.* Presentación de Ismael Quiles. Prólogo de Swami Chidananda. Bs. As., Editorial Kier, 7° Ed. 1986, 1° Ed. 1969. Traducción de la versión inglesa con la introducción y comentarios de Mahatma Gandhi por Inés Lazo Preuss, M.A., Universidad de Benarés, India.

*Bhagavad-Gita o Canto del Bienaventurado.* Traducción del sánscrito, prólogo y notas de José Barrio Gutierrez. Bs. As., Aguilar, 1° Ed. 1953.

*Bhagavad-Gita. El Cantar del Señor.* Introducción de Aldous Huxley. Traducción, Prólogo y Notas: Leonor Calvera. Bs. As., Editorial Dedalo, 1° Ed. s.f., probablemente en 1983.

### III.2. Traducciones de los *Yoga Sutras de Patañjali*.

*Yoga Clásico. Aforismos sobre el Yoga de Patañjali.* Traducción y comentario de Walter Gardini. Buenos Aires. Editorial Hastinapura. 1° Ed. 1984.

*Los Yogas Sutras de Patañjali. El libro del hombre espiritual.* Charles Jhonston. Buenos Aires, Editorial Kier, 1° Ed. 1977.

*La Luz del Alma. Los Aforismos de la Yoga de Patañjali.* Comentarios de Alice A. Bailey. Bs. As., Editorial Kier, 2° Ed. corregida, 1964. 1° Ed. 1945.

*Los Yoga-Sutras de Patañjali.* Comentarios de F. Climent Terrer. México, Editorial Diana, 1° Ed. 1972.

### III.3. Otras obras mencionadas sobre Yoga.

AAVV. *Filosofía Comparada.* Sección de Estudios de Filosofía Oriental, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1° Ed. 1971.

CHOYSY, Maryse. *Metafísica del Yoga. Ensayo sobre las Técnicas Hindúes para la sublimación.* Buenos Aires, Editorial Dedalo, 1° Ed. s. f.. Título original *La Métaphysique des Yogas*. Traducción de Margarita Pontieri.

CHOISY, Maryse. *Yoga y psicoanálisis. Ensayo sobre las Técnicas Hindúes para la sublimación.* Buenos Aires. Editorial Dedalo, 1° Ed. s.f.. Título original *Yogas Et Psychoanalyse*. Traducción de Adolfo José Abello y Toni Hiller.

ELIADE, Mircea. *YOGA. Inmortalidad y Libertad.* Buenos Aires. Editorial La Pleyade. 1° Ed. s.f.. Título original: *LE YOGA. Immortalité et Liberté*. Traducción por Susana de Aldecoa.